

**LARANGAN BAGI PEREMPUAN HAID MENURUT IBN HAZM**  
**dalam TINJAUAN *MAQASHID AL-SYARI'AH* dan RELEVANSINYA**  
**dengan KEMAJUAN ILMU PENGETAHUAN**

**TESIS**

Diajukan sebagai Salah Satu Syarat  
untuk Memperoleh Gelar Magister dalam Bidang  
Hukum Islam



**DISUSUN OLEH:**

**SYAHMIHARTIS**  
**NIM. 0907 S2 895**

**PROGRAM PASCA SARJANA**  
**PROGRAM STUDI HUKUM ISLAM KONSENTRASI FIQH**  
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SULTAN**  
**SYARIF KASIM RIAU**  
**2011 M/1432 H**

## ABSTRAK

Allah menciptakan makhluk berpasangan, laki-laki dan perempuan. Secara anatomis terdapat perbedaan yang mendasar di antara keduanya. Perempuan memiliki rahim, payudara, ovarium (indung telur), haid, hamil, melahirkan, dan menyusui. Sedangkan laki-laki memiliki penis dilengkapi zakar dan sperma untuk pembuahan. Secara biologis haid merupakan siklus reproduksi yang menandai seorang perempuan sehat dan berfungsinya organ-organ reproduksi perempuan. Namun, dibalik keluarnya darah haid tersebut ada aturan syar'i yang timbul, yakni berupa larangan-larangan dalam melakukan ibadah dalam arti yang luas. Larangan-larangan tersebut terbagi dua, yakni larangan dalam aspek ibadah seperti larangan shalat, puasa, tawaf, membaca, menyentuh dan membawa al-Qur'an, serta larangan masuk masjid dan aspek *munakahah* seperti larangan melakukan hubungan suami-istri serta suami dilarang menjatuhkan talak kepada istri yang sedang haid. Ulama fikih berbeda pendapat tentang persoalan tersebut.

Tesis ini berusaha untuk mengetahui jawaban bagaimana pandangan ibn Hazm tentang larangan bagi perempuan haid yang dibatasi pada permasalahan larangan membaca dan menyentuh al-Qur'an serta larangan masuk masjid ditinjau dari *maqashid al-syari'ah*.

Jenis penelitian yang digunakan dalam tesis ini, adalah penelitian pustaka (*library research*) dengan metode content analysis, dan deduktif, induktif. Hasil analisis penelitian pustaka ini mengacu pada dalil nash yang dipahami oleh imam mazhab serta argumen mereka dan membandingkannya dengan pandangan ibn Hazm. Karena penelitian ini merupakan studi tokoh perlu dilakukan pendekatan *social history* untuk menghampiri pemikiran sang tokoh yang tidak dapat dipisahkan dari *background* kehidupan yang mengitarinya, serta analisis dari aspek *maqashid syari'ah* dan menjadikan konsepsi Syatibi sebagai pisau analisis konsep *maqashid al-syari'ah*, khususnya *maqashid al-kuliah al-khamsah*. Sementara pemilihan atas pemikiran ibn Hazm, tidak lepas dari pemikirannya yang berbeda dengan pemikiran imam mazhab pada umumnya, dan keteguhannya berpegang kepada dalil nash.

Pada bagian akhir tesis ini, penulis menarik beberapa poin kesimpulan antara lain menurut ibn Hazm perempuan haid boleh menyentuh dan membaca al-Qur'an. karena mushaf boleh disentuh oleh orang yang suci dan orang yang dalam keadaan tidak suci. argumen yang dipakai oleh ulama yang melarang menyentuh al-Qur'an (لا يمسه الا المطهرون) maka menurutnya dalil tersebut tidak dapat diterima. Karena ayat ini tidak bersifat perintah, akan tetapi bersifat khabar, dan tidak dibenarkan merubah makna ayat yang bersifat khabar kepada perintah, kecuali dengan nash yang jelas atau ijma' yang disepakati

Selanjutnya menurut Ibnu hazm boleh saja bagi perempuan haid memasuki masjid. dengan argumentasi berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari tentang perempuan yang baru masuk islam dan tinggal di *masjid*. Ibn Hazm berkata bahwa perempuan tersebut mengalami haid, namun Rasulullah tidak melarang mereka tinggal di dalam masjid. Dalam hal ini perlu dimaklumi bahwa semua yang tidak dilarang Rasulullah adalah boleh. Selain tempat beribadah kepada Allah, masjid juga berfungsi sebagai tempat diselenggarakannya pendidikan (majlis ta'lim), dakwah dan kegiatan-kegiatan social. Dengan demikian, membolehkan perempuan haid masuk masjid selain tujuan shalat ditinjau dari segi *maqashid syari'ah* adalah termasuk memelihara akal (*Hifz al-aql*) dan *hifz al-dhin*.



## DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL .....	
NOTA DINAS .....	i
HALAMAN PENGESAHAN .....	iii
KATA PENGANTAR .....	iv
ABSTRAK .....	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI .....	vii
DAFTAR ISI .....	ix
<b>BAB I. PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Identifikasi Masalah.. .....	8
C. Batasan Masalah. ....	9
D. Rumusan Masalah. ....	9
E. Tujuan dan Kegunaan .....	9
F. Penjelasan Judul dan Istilah. ....	10
G. Kajian Pustaka .....	12
H. Kerangka Teoretis .....	14
I. Metode Penelitian .....	19
J. Sistematika Pembahasan .....	21
<b>BAB II. BIOGRAFI IBN HAZM.....</b>	<b>23</b>
A. Kehidupan Ibn Hazm: Masa Kecil dan Keluarga .....	23
B. Pendidikan dan Perkembangan Inteluaktual Ibn Hazm. ....	26

C. Karya Ibn Hazm.....	33
D. Setting Sosial Pada Masa Ibn Hazm.....	41
1. Situasi Sosial Politik.....	41
2. Perkembangan Ilmu Pengetahuan .....	45
3. Suasana Pemikiran dan Mazhab Fiqh pada Masa Ibn Hazm. ....	46
E. Metode Istinbath Ibn Hazm.....	49
F. Ijtihad dalam Pemikiran Ibn Hazm.....	61
G. Contoh Istinbath Ibn Hazm. ....	64

### **BAB III. TINJAUAN UMUM TENTANG HAID DAN MAQASHID**

<b>AL-SYARIAH.....</b>	<b>70</b>
A. . Haid Dalam Tinjauan Ilmu Pengetahuan .....	70
1. Proses Terjadinya Haid .....	70
2. Siklus Haid.....	73
3. Kandungan Darah Haid .....	77
4 Gejala-gejala yang Berhubungan dengan Haid. ....	77
5 Gangguan Lain yang ada Hubungan dengan Haid.....	81
B. Haid dalam tinjauan Syariat Islam. ....	85
1. Pengertian Haid.....	85
2. Masa Minimal dan Masa Maksimal Haid.....	86
3. Warna Darah Haid .....	89
4. Dasar Hukum Haid.....	90
5. Ketentuan Hukum yang Timbul Akibat Haid.....	93
C. Tinjauan Umum tentang Maqashid al-Syari'ah .....	117

1. Pengertian Maqashid al-Syariah.....	118
2. Tokoh Kajian Maqashid al-Syariah.....	122
3. Pembagian Maqashid al-Syariah.....	124
4. Hubungan Maqashid al-Syari'ah dengan Beberapa Ijtihad.....	140
<b>BAB IV. LARANGAN BAGI PEREMPUAN HAID MENURUT IBN HAZM.. .....</b>	<b>154</b>
A. Pandangan Ulama tentang Larangan Membaca dan Menyentuh al-Qur'an serta Larangan Masuk Masjid bagi Perempuan Haid .....	154
1. Larangan Membaca dan Menyentuh al-Qur'an.....	154
2. Larangan Masuk Masjid .....	160
B. Pendapat Ibn Hazm Mengenai Larangan Bagi Perempuan Haid .....	166
1. Larangan Membaca dan Menyentuh al-Qur'an.....	166
2. Larangan Masuk Masjid .....	170
C. Tinjauan Maqashid al-Syariah terhadap pandangan Ibn Hazm tentang Haid dan Relevansinya dengan Kemajuan Ilmu Pengetahuan .....	173
1. Larangan Membaca dan Menyentuh al-Qur'an.....	173
2. Larangan Masuk Masjid.....	186
<b>V. PENUTUP .....</b>	<b>193</b>
A. Kesimpulan .....	193
B. Saran-Saran .....	194
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	
<b>DAFTAR RIWAYAT HIDUP .....</b>	

## BAB I

### PENDAHULUAN

#### A. Latar Belakang Masalah

Allah menciptakan makhluk berpasangan, laki-laki dan perempuan. Secara umum derajat kemanusiaan perempuan dan laki-laki sama, namun secara anatomis terdapat perbedaan yang mendasar di antara keduanya. Ada dua perbedaan yang dikenal antara perempuan dan laki-laki, perbedaan yang bersifat mutlak dan relatif. Perbedaan tersebut dikenal dengan istilah perbedaan kodrati dan non kodrati.

Perbedaan *pertama* bersifat mutlak dan mengacu kepada hal-hal yang bersifat biologis. Secara kodrati, laki-laki dan perempuan berbeda jenis kelamin beserta segenap kemampuan reproduksinya. Perempuan memiliki rahim, payudara, ovarium (indung telur), haid, hamil, melahirkan, dan menyusui. Itu semua merupakan kodrat biologis perempuan. Sedangkan laki-laki memiliki penis dilengkapi zakar dan sperma untuk pembuahan. Perbedaan ini merupakan ketentuan Tuhan yang bersifat alami dan merupakan *sunatullah* yang tidak berubah dari waktu ke waktu.

Adapun perbedaan *kedua* adalah perbedaan yang dihasilkan oleh interpretasi sosial simbolik, maka perbedaan ini bersifat non kodrati. Jadi sifatnya tidak kekal, bisa berubah seiring berubahnya waktu, perbedaan ini bersifat relatif. Tidak berlaku umum, perannya bisa berubah dan dipertukarkan atau menjadi *nurture*.

Bagi kalangan feminis, kedua perbedaan tersebut disebut dengan perbedaan sexual untuk perbedaan yang bersifat kodrati dan perbedaan gender untuk perbedaan yang bersifat non kodrati.

Islam menetapkan aturan-aturan tertentu yang berkaitan dengan kedua perbedaan tersebut. Diantaranya adalah yang berkaitan dengan fungsi reproduksi yang hanya dialami perempuan yaitu haid atau biasa disebut dengan menstruasi.

Haid merupakan siklus yang mutlak diperlukan bagi kesehatan tubuh seorang perempuan. Haid merupakan ketentuan Allah yang berlaku bagi perempuan sebagai pertanda ia telah baligh dan tanda ia telah dibebani dengan beban *taklif*.

Namun, dibalik keluarnya darah haid tersebut ada aturan-aturan syar'i yang berimplikasi terhadap ketentuan agama, baik menyangkut aspek *ibadah*<sup>1</sup> maupun *munakahah*.

Persoalan haid tidak dibahas secara rinci dalam al-Qur'an, sedangkan dalam hadis persoalan haid sudah memasuki area yang lebih operasional. Dalam literatur fiqh, persoalan ini memperoleh porsi pembahasan yang lebih rinci dan ada aturan tentang klasifikasi haid, ketentuan usia perempuan pertama kali mengalami haid, ketentuan warna, waktu dan batasan-batasan haid. Ulama fikih berbeda pendapat tentang klafikasi tersebut.

Mereka menyatakan bahwa wanita mulai mengalami haid minimal ketika berumur sembilan tahun. Penetapan usia sembilan tahun ini didasarkan pada induksi ulama fikih serta kenyataan yang ada pada zaman mereka.<sup>2</sup> Sementara, Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah berpendapat, kapan pun seorang wanita mendapatkan darah haid berarti ia haid, meskipun usianya belum mencapai 9 tahun atau di atas 50 tahun. Sebab, Allah dan Rasul-

---

<sup>1</sup> Islam membagi ibadah menjadi beberapa bagian, yaitu: a). *Ibadah jasadiyah* yakni ibadah yang dilaksanakan oleh orang Islam dan memerlukan aktivitas fisik, misalnya shalat dan puasa, b). *Ibadah Maliyah* yakni ibadah yang dilaksanakan dengan mengeluarkan sebagian hartanya, misalnya zakat dan sedekah, c). Ibadah yang memerlukan harta dan kekuatan fisik, misalnya haji dan umrah, d). Ibadah yang tampak bentuk pelaksanaannya, misalnya shalat, zakat dan haji, e). Ibadah yang bentuknya pengendalian dan penahanan diri, contohnya puasa. Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh ash-Shiam*, terj. Ma'ruf Abdul Jalil, Wahid ahmadi, (Surakarta: Era Intermedia, 2000), hlm. 17-18

<sup>2</sup> Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Intermasa, 2004), cet.I, hlm. 453



Nya mengaitkan hukum-hukum haid pada keberadaan darah tersebut, serta tidak memberikan batasan usia tertentu. Maka, dalam masalah ini, wajib mengacu kepada keberadaan darah yang telah dijadikan sandaran hukum.<sup>3</sup>

Mengenai lamanya masa haid, ulama juga berbeda pendapat. Ulama mazhab Hanafi<sup>4</sup> berpendapat bahwa seorang perempuan menjalani masa haidnya minimal tiga hari tiga malam dan masa maksimal sepuluh hari sepuluh malam. Jika masanya melebihi sepuluh hari sepuluh malam, maka bukan haid lagi, tetapi telah berubah menjadi *istihadah*.<sup>5</sup>

Menurut mazhab Maliki<sup>6</sup> tidak ada batas minimalnya,<sup>7</sup> jika seorang perempuan melihat darah haid walau hanya seketika maka itu adalah haid dan jika telah berhenti darah tersebut maka perempuan tersebut boleh melakukan amalan-amalan perempuan

---

<sup>3</sup> Taqiyuddin Ahmad Ibn Taymiah al- Hirani, *Majmu' al-Fatawa*, jilid XIX, (t.t.: Dar al-Wafa' li al-Taba'ah wa al-Nasyr wa Tauzi', 2001), cet. 2, hlm. 128

<sup>4</sup> Abdurrahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'ala al-Mazhab al-Arba'ah* (selanjutnya ditulis *Kitab al-Fiqh*), juz I, ( Beirut: Dar al-Fikr, 2008), hlm. 113

<sup>5</sup> *Istihadah* adalah keluarnya darah perempuan tidak pada waktu-waktu haid dan nifas, atau darah yang keluar setelah keduanya. Abu Malik Kamal bin as-Sayid Salim, *Shahih Fikih Sunnah wa Adillatuhu wa Taudih Mazhab al- A'immah*, terj. Bangun Sarwo, ( Jakarta: Pustaka Azzam, 2006), cet. I, hlm. 327

<sup>6</sup> Mazhab ini didirikan oleh Malik bin Anas, nama lengkapnya adalah Malik bin Anas bin Malik bin Abi Amir bin Amr bin Al-Harits bin Ghaiman bin Khutsail bin Amr bin Al-Harits Al-Ashbahi Al-Humairi Abu Abdullah al Madani. Lihat. Syaikh Ahmad Farid, *Min A'lam As-Salaf*, terj. Masturi Irfham, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005), hlm.260 . Ia lahir di Dzi Arwah agak jauh dari Madinah lalu pindah ke Wadi Al-Aqiq tahun 93 H dan wafat di kota yang sama tahun 179 H/ 795 M.Lihat. Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh Tasyri' Islami*, terj. Nadirsyah Hawari, (Jakarta : Bumi Aksara , 2009), hal 178. Karyanya yang terkenal adalah *Al-muwatha'* sebuah kitab hadist bergaya fiqh dan merupakan kitab hadist dan fiqh tertua yang masih bisa dijumpai saat ini. Imam Malik mensinergikan antara hadist dan fiqh. Di dalamnya terdapat banyak hadist dan disebut kitab fiqh karena penyusunannya mengemukakan hadist-hadist dengan tema-tema fiqh. Imam Malik membutuhkan waktu 40 tahun untuk menyusun *al-muwatha'*. Lihat. Syaikh Ahmad Farid, *Min A'lam As-Salaf* hal. .355. Dalam mengambil sumber hukum Imam Malik menetapkan dalil sebagai berikut:(1). Alquran sebagai sumber utama,(2). Hadist yang mutawatir, masyhur dan hadist ahad jika tidak ada lagi dalil lain yang lebih kuat. Walaupun mau mengambil hadist ahad tapi dia tetap ketat dalam penyeleksian hadist.(3). Amalan penduduk Madinah, (4). Fatwa Sahabat merupakan hadist yang harus diamalkan jika memang benar periwayatannya terutama dari *khulafaurrasyidin* untuk masalah yang tidak ada nashnya, (5). Qiyas, (6). *al mashalih al mursalah*, (7). *Istihsan*, (8). *Sadd adz dzara'i* dan *Al- Urf*. Lihat. Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh Tasyri' Islami*..hal 182-193

<sup>7</sup> Abdurrahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh* ..., hlm. 113

suci<sup>8</sup> sedangkan batas maksimalnya adalah lima belas hari. Sementara mazhab Hanbali<sup>9</sup> dan mazhab Syafi'i<sup>10</sup>, menyatakan bahwa batas minimal haid selama satu hari satu malam, maksimalnya lima belas hari.<sup>11</sup> Sedangkan menurut Ibn Hazm, masa minimal haid adalah seketika sedangkan masa maksimal haid adalah tujuh belas hari.<sup>12</sup>

Selanjutnya, dalam hal usia maksimal perempuan mengalami haid atau lebih dikenal dengan *menopause*<sup>13</sup>, ulama juga berbeda pendapat. Menurut Hanbali, batas usia perempuan haid adalah lima puluh tahun, menurut Hanafi lima puluh lima tahun, dan Maliki berpendapat tujuh puluh tahun.<sup>14</sup> Menurut mazhab Syafi'i selama masih hidup ada kemungkinan wanita mengeluarkan darah haid, meskipun biasanya berhenti setelah

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, hlm. 114

<sup>9</sup> Mazhab ini didirikan oleh Ahmad ibn Hanbal. Nama lengkapnya adalah Abu Abdillah Ahmad bin Hambal bin Hilal bin Asad bin Idris bin Abdillah bin Anas bin Auf bin Qasath bin Mazin al-Syaibani al-Marwazi. Lahir di Bagdad tahun 164 H dan wafat tahun 231 H. Dia adalah keturunan Arab asli dan ayahnya adalah walikota daerah Sarkhash. Negeri-negeri yang pernah dikunjungi untuk belajar adalah Basrah, Mekah, Medinah, Syam, Yaman. Ahmad bin Hambal merupakan ulama besar di bidang fiqh dan hadist. Sumber hukum menurut Imam Ahmad adalah ; (1). *Al-Nushush*, yaitu alquran dan hadist yang marfu', (2). Fatwa para sahabat dan tabiin yang tidak ada perselisihan, (3). Bila terdapat perbedaan pendapat sahabat maka lebih memilih pendapat yang lebih dekat ke Al-Qur'an dan sunnah, (4). Mengambil hadist mursal dan dhaif jika tidak ada dalil yang menghalangi. (5). Qiyas digunakan dalam keadaan darurat kalau tidak ada dalil yang diatas. Muh.Zuhri, *Hukum Islam dalam lintasan sejarah*, Jakarta. PT Rajagrafindo Persada 1996. Hlm. 124-125 lihat juga Rasyad Khalil, *Tarikh Tasyri'*,...hlm. 195-196

<sup>10</sup> Pendiri mazhab ini adalah Imam Syafi'i dengan nama lengkap Muhammad bin Idris bin al-Abbas bin Utsman bin Syafi' bin As-Saib bin Ubaid bin Yazid bin Hasyim bin Al-Muthalib bin Abdi Manaf bin Qushay bin Killab bin Murrah bin Ka'ab bin Lu'ai bin Ghalib lahir di Ghaza tapi beberapa riwayat lain mengatakan Syafi'i lahir Asqalan tahun 150 H/767H dan wafat di Mesir pada hari terakhir bulan Rajab tahun 204 H/ 20 Januari 820 M). Berasal dari suku Quraisy keturunan Hasyim Ibnu Muthalib. Setelah ayahnya meninggal dia dibawa oleh ibunya ke Palestina dan Mekah ketika dia berumur 10 tahun. Lihat. Syaikh Ahmad Farid, *Min A'lam As-Salaf* hal. .355 lihat juga. Rahman I. Doi. *Syariah the Islamic Law*, terj. Zaimuddin, ( Jakarta : PT Raja Grafindo persada , 2003 ) hal 140

<sup>11</sup> Muhammad Jawad Mughniyah, *al- Fiqh 'ala al-Madzahib al- Khamsah* (selanjutnya ditulis *al-Fiqh*), terj. Masykur A.B dkk, *Fiqh Lima Mazhab*, ( Jakarta: Lentera, 2009), cet. 24, hlm. 35

<sup>12</sup> Ibn Hazm, *al-Muhalla*, juz I, (Beirut: Dar al-Jail, t.th), hlm.191

<sup>13</sup> *Menopause* maksudnya penghentian haid yang merupakan keadaan normal pada perempuan berusia lanjut. Denise Tiran, *Bailliere's midwives dictionary*, terj. Andry Hartono, (Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran EGC, 2005), hlm. 287

<sup>14</sup> Muhammad Jawad Mughniyah, *al-Fiqh...*, hlm.34, lihat dan bandingkan Muhammad Ibrahim Jannati, *Majma' al-Syahid al-Shadr al-Ilmi*, terj. Ibnu Alwi Bafaqih, *Fiqh Perbandingan Lima Mazhab*, (Jakarta: Cahaya, 2007), hlm. 245-246

berusia 42 tahun<sup>15</sup>. Sedangkan menurut Yusuf al-Qaradhawi<sup>16</sup>, salah satu ulama kontemporer, adalah tidak ada batasan usia, sebab yang menjadi standar dalam masalah ini adalah wujudnya darah. Jika masih didapatkan darah haid, dengan sifat-sifat yang telah diketahui oleh perempuan, serta ada tanda-tanda sakit atau nyeri, usia berapapun seorang perempuan mengalami hal seperti ini, maka menurut al-Qaradhawi itu adalah haid. Sebab perempuan memiliki perbedaan yang mendasar dalam masalah ini, dengan beberapa sebab *hereditas* dan lingkungan.<sup>17</sup>

Di samping itu, dalam fiqih juga dibahas tentang implikasi hukum bagi perempuan yang mengalami haid, yakni berupa larangan-larangan yang harus dijaui. Larangan-larangan tersebut terbagi dua, yakni larangan dalam aspek ibadah dan aspek *munakahah*. Larangan dalam aspek ibadah, seperti larangan shalat, puasa, tawaf, membaca, menyentuh dan membawa al-Qur'an, serta larangan masuk masjid. Sedangkan larangan untuk aspek *munakahah* adalah larangan melakukan hubungan suami-istri serta suami dilarang menjatuhkan talak kepada istri yang sedang haid.<sup>18</sup>

Ibn Hazm juga berbeda pendapat dengan ulama lain tentang implikasi hukum berupa larangan-larangan bagi perempuan yang mengalami haid. Menurutnya, perempuan

---

<sup>15</sup> Muhammad Ibrahim Jannati, *Durus fi al-Fiqh al-Muqarran* (selanjutnya ditulis *Durus fi al-Fiqh*), terj. Ibn Alwi Bafaqih, ( Jakarta: Cahaya, 2007), hlm.247-248, lihat juga Huda Khatib, *Buku Pegangan Wanita Islam*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 246

<sup>16</sup> Nama lengkapnya adalah Muhammad Yusuf al-Qaradhawi lahir di Safat Turab, Mesir pada tanggal 9 September 1926. Seorang ulama kontemporer yang ahli dalam bidang hukum Islam. Ketika berusia 5 tahun ia telah didik menghafal al-Qur'an secara intensif oleh pamannya dan pada usia 10 tahun ia telah menghafal seluruh al-Qur'an dengan fasih. Abdul Aziz dahlan, (ed), *Ensiklopedi Hukum Islam*,..jilid 5, hlm.1448

<sup>17</sup> Yusuf Al- Qaradhawi, *Fiqh al-Thaharah*, terj. Samson Rahman, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007), hlm. 355

<sup>18</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu* ,juz. I, ( Damsyiq: Dar al-Fikr, 2002), cet; ke 4, hlm.625-631, lihat juga. Muhammad Ibrahim Jannati, *Fiqh Perbandingan...*, hlm.247-248, lihat juga Huda Khatib, *Buku Pegangan...*, hlm.30-31

haid dilarang melakukan shalat, puasa, thawaf dan jima'.<sup>19</sup> Sedangkan dalam hal boleh tidaknya perempuan haid memasuki masjid untuk tujuan selain shalat ia membolehkan, demikian juga orang yang junub, sebab tidak ada larangan untuk melakukan itu.<sup>20</sup>

Selanjutnya, dalam hal larangan membaca, menyentuh serta membawa al-Qur'an, mazhab Syafi'i mengecualikannya ketika takut diambil oleh orang kafir, terancam terbakar dan hanyut di sungai.<sup>21</sup> Menurut Ibn Hazm perempuan haid membolehkan membaca dan menyentuh al-Qur'an.<sup>22</sup> Ulama Mazhab Maliki tidak mengharamkan membaca al-Qur'an yang telah dihafal seorang perempuan.<sup>23</sup>

Sebab perbedaan pendapat mengenai hal ini adalah firman Allah SWT:

﴿لَا يَجْرِي عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ وَبَلَغْتُمْ الْحُلُمَ ۚ إِلَّا مَا كُنْتُمْ عَلَىٰ عَهْدٍ ۖ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ مَا يَخْرُجُ مِنَ الْحُلُمِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ فِيمَا كَفَرَ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ ذَكِيٌّ ۚ﴾<sup>24</sup>

Artinya: "Tidak menyentuhnya kecuali orang-orang yang disucikan".

Jika diamati perbedaan pendapat ulama tersebut, maka terlihat bahwa akar perbedaan adalah karena berbedanya dalil yang mereka pakai. Adanya aturan-aturan terhadap perempuan haid yang tertuang dalam kitab-kitab fiqih, di satu sisi terlihat bahwa Islam merupakan agama yang sempurna (*syumul*) dalam segala dimensi, sehingga tahu persis kondisi *fisiologis* dan *psikologis* perempuan haid sebelum ilmu biologi dan *obstetri* (ilmu kandungan) berkembang. Namun, di sisi lain, para mufassir tidak memberikan kajian yang komprehensif tentang berbagai implikasi yang timbul dari adanya siklus haid, kecuali penjelasan global tentang segenap pantangan dan larangan bagi perempuan haid. Hal ini

<sup>19</sup> Ibn Hazm, *al-Muhalla...*, juz I, hlm.162

<sup>20</sup> Ibn Hazm, *al-Muhalla*, juz II, hlm.184

<sup>21</sup> Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi Hukum...*, hlm. 455

<sup>22</sup> Ibn Hazm, *al-Muhalla...*, juz I, hlm.77

<sup>23</sup> Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi Hukum...*, hlm. 455

<sup>24</sup> Qur'an Surat al-Waqi'ah (56) ayat 79

menimbulkan tanda tanya, benarkah aturan-aturan khusus tersebut benar-benar refleksi dari ajaran al-Qur'an atau hanya merupakan konstruk sosial dan budaya?

Selanjutnya, pada sisi lain mengenai beberapa larangan yang harus dihindari oleh perempuan yang haid dalam menjalankan ibadah *mahdah* misalnya, karena perempuan yang mengeluarkan darah haid dianggap dalam keadaan kotor, sedangkan ibadah *mahdah* harus dilakukan oleh orang yang suci dan bersih. Tetapi di sisi lain -dalam pandangan ilmu kandungan(*obsetri*) pada dasarnya perempuan yang mengalami haid merupakan pertanda bahwa alat reproduksinya sehat, sebab dengan sistem reproduksi yang sehat perempuan akan dapat hamil dan melahirkan.

Mengamati hal di atas, terlihat ada dua garis yang berseberangan antara anggapan bahwa haid adalah kotor dan telaah medis yang menyatakan haid/menstruasi merupakan wujud dari kesehatan reproduksi perempuan.

Adanya aturan-aturan hukum bagi perempuan haid yang tertuang dalam fiqih, memiliki relevansi dengan kesehatan reproduksi perempuan dan kelangsungan Hidup (*hifz al-nafs*) perempuan tersebut. Misalnya larangan melakukan hubungan suami istri, memiliki nilai *masalah*, nilai *masalahnya* terlihat jika kita meninjau larangan tersebut dari aspek medis.

Oleh karena itu, perlu kiranya diadakan kajian untuk mengetahui bagaimana konsep fiqih dalam memandang haid, yakni dengan cara mengkritisi pendapat ulama dan argumennya tentang kriteria haid serta mengenai implikasi hukum yang harus dijaui ketika haid yang tertuang dalam kitab-kitab fikih, khususnya mengenai pandangan Ibn Hazm. Upaya ini dilakukan untuk dapat mengetahui bagaimana konsep fiqih yang selama ini ada dalam memandang haid dan memperlakukan perempuan yang sedang haid,

kemudian pada akhirnya diharapkan dapat merumuskan bagaimana sebenarnya Islam memandang haid.

Kajian mengenai pemikiran Ibn Hazm tentang kriteria haid dan larangan-larangan bagi perempuan haid merupakan kajian yang menarik. Hal ini karena Ibn Hazm adalah seorang ulama besar dan salah satu pembaru hukum Islam. Ibn Hazm merupakan salah seorang mujtahid potensial yang diduga sebagai penerus mazhab Zhahiry. Ibn Hazm merupakan tokoh yang fenomenal, pada dirinya melekat gelar *al-zhahiry* karena berpegang secara harfiah pada teks-teks nash.<sup>25</sup> Selain itu, ada beberapa pandangan Ibn Hazm tentang haid serta larangan-larangan terhadap perempuan haid berbeda dengan pandangan ulama-ulama terdahulu.

Berdasarkan uraian di atas, penulis tertarik untuk membahas pembaruan hukum Islam yang digagas oleh Ibn Hazm dan menelitinya dalam bentuk tesis dengan judul **“Larangan Bagi Perempuan Haid Menurut Ibn Hazm Dalam Tinjauan *Maqashid al-Syari’ah* dan Relevansinya dengan Kemajuan Ilmu Pengetahuan”**.

## **B. Identifikasi Masalah**

Berdasarkan latar belakang di atas, maka ada beberapa identifikasi permasalahan, sebagai berikut :

1. Bagaimana pendapat Ibn Hazm tentang haid?
2. Usia berapa perempuan mengalami haid untuk pertama kali, berapa lama masanya haid, kapan perempuan berakhir haidnya (*menopause*)?
3. Bagaimana tinjauan haid menurut ilmu pengetahuan?

---

<sup>25</sup> Jalaluddin Rahmat, “Tinjauan Kritis Atas Sejarah Fiqih: Dari Fiqih al-Khulafa’ al-rasyidin Hingga Mazhab Liberalisme” dalam Budy Munawar Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dan Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1994), hlm. 272

4. Apakah larangan-larangan hukum bagi perempuan haid?
5. Apakah dalil-dalil nash tentang larangan-larangan yang berlaku bagi perempuan haid?
6. Bagaimana pandangan Ibn Hazm tentang larangan-larangan bagi perempuan yang mengalami haid ditinjau dari *maqashid al-syari'ah*?
7. Bagaimana tinjauan ilmu pengetahuan tentang larangan-larangan bagi perempuan haid?
8. Bagaimana dampak kemajuan teknologi terhadap larangan-larangan bagi perempuan haid?

### **C. Batasan Masalah**

Mengingat luasnya cakupan permasalahan dan keterbatasan kemampuan penulis serta keterbatasan waktu, maka penulis membatasi permasalahan penelitian ini dengan memfokuskan atas permasalahan tentang larangan membaca dan menyentuh al-Qur'an serta larangan masuk masjid bagi perempuan haid menurut Ibn Hazm ditinjau dari *maqashid al-syari'ah* serta relevansinya dengan kemajuan ilmu pengetahuan.

### **D. Rumusan Masalah**

Berdasarkan identifikasi dan pembatasan masalah, maka dalam penelitian ini dirumuskan beberapa permasalahan sebagai berikut:

1. Bagaimana pendapat Ibn Hazm tentang larangan membaca dan menyentuh al-Qur'an serta larangan masuk masjid bagi perempuan haid?
2. Bagaimana tinjauan *maqashid al-syari'ah* tentang pandangan Ibn Hazm mengenai larangan membaca dan menyentuh al-Qur'an dan larangan masuk

mesjid bagi perempuan haid dan relevansinya dengan kemajuan ilmu pengetahuan?

#### **E. Tujuan dan Kegunaan Penelitian**

Adapun tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui dan menjelaskan pemikiran Ibn Hazm tentang larangan-larangan bagi perempuan yang mengalami haid. Secara spesifik tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk mengetahui pemikiran Ibn Hazm dalam menetapkan larangan membaca dan menyentuh al-Qur'an dan masuk masjid bagi perempuan haid
2. Untuk mengetahui tinjauan *maqashid al-syari'ah* terhadap pemikiran Ibn Hazm tentang larangan membaca dan menyentuh al-Qur'an serta masuk masjid bagi perempuan haid dan relevansinya dengan kemajuan ilmu pengetahuan.

Selanjutnya, kegunaan dari penelitian ini diharapkan:

1. Sebagai sumbangan pemikiran positif, khususnya dalam memahami dan mempelajari pemikiran Ibn Hazm tentang haid.
2. Dapat memperkaya wacana kajian kewanitaan dalam Islam di dunia akademik.
3. Untuk memperkaya wawasan penulis serta sebagai kontribusi pemikiran dalam bidang hukum Islam.
4. Sebagai salah satu syarat untuk menyelesaikan tugas akhir pada program Magister Pascasarjana Program Studi Hukum Islam Konsentrasi Fiqih pada UIN Sultan Syarif Kasim Riau.



## F. Penjelasan Judul dan Istilah

Untuk menghindari kesalahpahaman dalam memahami judul penelitian ini, maka penulis memberikan penegasan terhadap istilah yang terdapat dalam judul.

Secara kebahasaan, kata haid berarti mengalir.<sup>26</sup> Adapun pengertian haid menurut istilah fiqih adalah darah yang keluar ketika sehat dari rahim perempuan, bukan karena melahirkan bukan pula karena sakit.<sup>27</sup> Selanjutnya, menurut Ibn Hazm, haid adalah darah yang berwarna hitam yang menggumpal dan berbau tidak sedap.<sup>28</sup>

Sedangkan kata haid dalam istilah medis (kedokteran) disebut dengan menstruasi, adapun pengertiannya menurut Sarwono Prawirohardjo<sup>29</sup> adalah perdarahan secara periodik dan siklik dari *uterus*<sup>30</sup> seorang wanita disertai pelepasan (*deskuamasi*<sup>31</sup>)

---

<sup>26</sup> Hamzah al-Nasri, *Silsilah al-Fiqh al-Islami 'ala al-Mazhab al-Arba'ah*, (Kairo: Al-Maktabah al-Qayyimah, t.th.), hlm. 91

<sup>27</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, juz. I, ( Damsyiq: Dar al-Fikr, 2002), cet. ke 4, hlm. 610

<sup>28</sup> Ibn Hazm, *al-Muhalla...*, juz I, hlm. 162

<sup>29</sup> Sarwono Prawirohardjo, *Ilmu Kandungan*, (Jakarta: Yayasan Bina Pustaka Sarwono Prawirohardjo, 2007), hlm. 103

<sup>30</sup> Uterus adalah organ maskular berongga pada mamalia betina, merupakan tempat tertanamnya telur yang telah dibuahi secara normal serta tempat pemeliharaan embrio dan janin yang sedang tumbuh. Rongganya membuka ke dalam vagina di bawah dan ke dalam tuba uterina di sisi kanan dan kiri bagian atas, W.B. Saunders company, Philadelphia, *Dorlands Pocket Medical Dictionary*, terj. Poppi Kumala dkk, hlm. 1142; sedangkan dalam Kamus Ilmiah Populer, Uterus maksudnya adalah rahim, atau kantong peranakan, M. Dahlan al-Barry dan Pius A Partanto, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya: Arkola, 2001), hlm.770; adapun bentuk rahim seperti buah pir, dengan berat sekitar 30 gr, terletak di panggul kecil di antara rektum ( bagian usus sebelum dubur) dan di depannya terletak kandung kemih. Bagian bawahnya disangga oleh ligamen yang kuat, sehingga bebas untuk tumbuh dan berkembang saat kehamilan. Ruangan rahim berbentuk segitiga, dengan bagian besarnya di atas. Lapisan otot rahim terdiri dari tiga lapis, yang mempunyai kemampuan untuk tumbuh kembang sehingga dapat memelihara dan mempertahankan kehamilan selama sembilan bulan, lihat Ida Ayu Chandranita Manuaba, *Memahami Kesehatan Reproduksi Wanita*, (Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran EGC, 2009), edisi 2, hlm. 51

<sup>31</sup> Desquamation adalah pelepasan elemen epitel, terutama kulit dalam bentuk sisik atau lembaran halus, lihat. W.B. Saunders company, Philadelphia, *Dorlands Pocket...*, hlm. 305

*endometrium*.<sup>32</sup> Dikatakan periodik karena datangnya haid pada seorang perempuan mempunyai periode-periode tertentu.

Sedangkan makna *maqashid al-syariah* menurut istilah, ada beberapa pengertian yang dikemukakan ulama berikut ini:

-Menurut al-Syatibi *maqashid al-syariah* adalah tujuan-tujuan disyariatkannya hukum oleh Allah, yang berintikan kemaslahatan umat manusia di dunia dan kebahagiaan di akhirat.

-Menurut Yusuf al-Qaradhawi *maqashid al-syariah* adalah:” Tujuan yang menjadi target teks dan hukum-hukum partikular untuk direalisasikan dalam kehidupan manusia. Baik berupa perintah, larangan, dan mubah. Untuk individu, keluarga, jamaah, dan umat.<sup>33</sup>

- *Maqashid al-syari'ah* menurut Abdul Wahab Khalaf, adalah tujuan umum Syari' dalam mensyariatkan hukum-hukumnya ialah mewujudkan kemaslahatan manusia dengan menjamin hal-hal yang *dharuri* (kebutuhan pokok) bagi mereka, pemenuhan kebutuhan-kebutuhan mereka (*hajjiyyat*) dan kebaikan-kebaikan mereka ( *tahsiniyyat*).<sup>34</sup>

Berdasarkan beberapa pengertian *maqashid al-syariah* yang dipaparkan di atas, dapat disimpulkan bahwa syariat Islam bertujuan mewujudkan kemaslahatan, serta kebahagiaan manusia baik secara individu maupun kemaslahatan kolektif. Kemaslahatan tersebut dapat berupa kemaslahatan duniawi maupun ukhrawi

---

<sup>32</sup> Yang dimaksud dengan *endometrium* yaitu: membran mukosa yang melapisi uterus, W.B. Saundreas company, Philodelphia, *Dorlands Pocket...*, hlm. 383, dalam kamus ilmiah populer *endometrium* adalah selaput rahim, M. Dahlan al-Barry dan Pius A Partanto, *Kamus Ilmiah...*, hlm. 150

<sup>33</sup> Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh Maqashid Syari'ah*, terj. Arif Munandar, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006), hlm. 17

<sup>34</sup> Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, terj. Muh. Zuhri, (Semarang: Toha Putra, 1994), hlm. 310

Tulisan ini menjadikan konsepsi Syatibi sebagai pisau analisis konsep *maqashid al-syari'ah*, khususnya *maqashid al-kuliah al-khamsah*.

## G. Kajian Pustaka

Penelitian tentang haid yang penulis temukan di antaranya adalah:

*Menstruasi Dalam Hukum Islam (Studi terhadap Pandangan Fiqih Mazhab)* "tesis" oleh Wardah Nuronyah, UIN Sunan Kalijaga, 2006. Pada dasarnya tulisan ini memuat tentang pendapat-pendapat ulama dan dalil-dalilnya mengenai larangan bagi perempuan menstruasi dalam kitab-kitab fiqih dengan mengajukan analisa yang pro-gender. Yaitu dengan mengkaji ayat-ayat al-Qur'an dan al-Hadis dengan mempertimbangkan kesetaraan status antara laki-laki dan perempuan, baik sebagai hamba Allah maupun sebagai makhluk sosial.

Kajian tentang pemikiran Ibn Hazm sudah banyak dilakukan, diantaranya adalah:

1. *Ibn Hazm al-Andalusi dan Pemikiran Kalamnya*, oleh Suryan A. Jamrah, "disertasi".

Dalam penelitian ini secara umum diungkapkan sikap Ibn Hazm menentang *taklid* dan menyerukan *ijtihad*, menerapkan metode pemahaman Zahiri, menerapkan argumen rasional dan menggunakan metode perdebatan (*mujadalah*). Peneliti juga menjelaskan, sebagai hasil analisis, bahwa kezahiriyahan Ibn Hazm di bidang kalam lebih berarti ketat bersandar pada argumen nash, tetapi bukan dalam arti sepenuhnya memahami nash secara harfiyah.

2. *Kompetensi Rasio Dalam Epistimologi Hukum Islam (Studi Terhadap Pemikiran Ibn Hazm 994-1064 M)*, oleh Khairuddin, "tesis" IAIN Sulthan Syarif Qasim Pekanbaru, 2004. Dalam penelitian ini dijelaskan bahwa berdasarkan epistimologi hukum Islam Ibn Hazm dapat dikonklusikan bahwa dalam syariat Islam pada

umumnya dan hukum khususnya, tidak dapat dipisahkan antara nash dan rasio. Kompetensi rasio dalam epistemologi hukum Islam Ibn Hazm dapat dilihat dari kosnsep *al-dalil* yang ia tawarkan, yaitu merupakan konsep yang tidak dikenal pada mazhab lain, konsep dalil didasarkan dan lahir dari al-Qur'an, hadis, dan ijma', bukan dalam bentuk *qiyas* tetapi dalam bentuk lain yang tidak berpegang padal *illah fiqhiyah*, tetapi didasarkan kepada istilah-istilah logika.

3. *Etika Politik telaah Konsepsi Ibn Hazm Tentang Imamah Dalam Islam*, oleh Khoiruddin Siagan, "tesis". Penelitian ini lebih diarahkan pada fiqih siyasah, dalam penelitian ini diungkapkan bagaimana konsepsi Ibn Hazm tentang negara, bentuk negara, syarat seseorang yang boleh menjadi pemimpin dan juga tindakan rakyat apabila pemimpin tidak menjalankan hukum.
4. *Ibn Hazm ( 991-1064) tentang Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru (Studi Kitab al-Fashl fi al-Mihal wa al-Ahwal al-Nihal)*, oleh Djam'annuri, "disertasi" UIN Sunan Kalijaga.
5. *Ibn Hazm al- Zahiri dan Pandangannya Terhadap Filsafat*, oleh Baharuddin Nur, "tesis" IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1996.<sup>35</sup>
6. *Istishab Menurut Pemikiran Hukum Ibn Hazm al-Zahiri*, oleh Rahman Alwi "tesis", UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2004. Pada tesis ini dijelaskan bahwa istishab menurut Ibn Hazm harus tetap bersandar pada nash sampai ada dalil yang mengubahnya. Istishab bagi Ibn Hazm dapat berfungsi untuk menolak dakwaan dan menetapkan hak, pandangan ini sesuai dengan pandangan jumhur ulama dan kalangan mazhab Maliki, Syafi'i dan Hanbali.

---

<sup>35</sup> Isi kajian penelitian ini tidak dapat penulis jelaskan karena tidak ditemukan

Penelitian tentang pemikiran Ibn Hazm sudah banyak dilakukan, begitu juga penelitian tentang masalah haid juga banyak, sementara penelitian tentang konsep haid menurut Ibn Hazm ditinjau dari *maqashid al-syari'ah* serta relevansinya dengan ilmu pengetahuan -sepengetahuan penulis- belum ada. Dengan demikian penulis ingin meneliti secara khusus tentang haid menurut Ibn Hazm tinjauan *maqashid al-syari'ah* dan relevansinya dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi didukung oleh literatur-literatur yang ada.

## H. Kerangka Teoritis

Ayat al-Qur'an yang menjadi titik tumpu dari semua penjelasan tentang konsep haid adalah Q.S. al-Baqarah (2) ayat 222:

Artinya:” Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: "Haidh itu adalah suatu kotoran".<sup>36</sup>

oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. apabila mereka telah Suci, Maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri.

Ada beberapa kata dalam ayat tersebut yang menyebabkan perbedaan pendapat di kalangan ulama. *Pertama*, lafazh *al-mahid* (المحيض), para mufassir berbeda dalam

<sup>36</sup> Q.S Al-Baqarah (2) ayat 222

menafsirkannya, ada yang menafsirkan *al-mahid* dengan tempat haid (*farj*),<sup>37</sup> haid, zaman,<sup>38</sup> masa, tempat dan haid itu sendiri (perempuan dalam kondisi haid), ada juga yang menafsirkan kedua lafazh *al-mahid* dalam ayat tersebut berbeda, yaitu lafaz *al-mahid* yang pertama menunjukkan tentang haid itu sendiri, sedangkan lafaz *al-mahid* yang kedua diartikan sebagai keterangan tempat seperti *al-mabit*.<sup>39</sup> Kedua, lafaz *aza* ( ) diartikan najis<sup>40</sup>, penyakit. Ketiga, *i'tizal* ( ) yang diikuti lafazh *wa la taqrabu*, ada yang mengartikan jangan berhubungan seksual dengan perempuan pada waktu haid, sedangkan yang selain itu boleh. Sedangkan menurut Quraish Shihab, yang dimaksud dengan jangan dekati adalah jangan mendekati tempat di mana dapat terjadi hubungan seks yang berbuah. Lafazh yang digunakan adalah *jangan dekati* bukan *jangan lakukan*, redaksi ini digunakan, menurut Quraish Sihab, karena nafsu seksual sulit dibendung.<sup>41</sup> Keempat, lafaz *yathuma* (يطهرن), ada perbedaan bacaan yang terjadi di kalangan ulama terhadap *yathuma*. Yakni *yathuma* dan *yatatahama*, yang pertama berarti suci, yakni berhenti haidnya; dan yang kedua berarti amat suci, yakni mandi setelah haidnya berhenti.<sup>42</sup>

Perbedaan penafsiran ulama terhadap ayat tersebut, berimplikasi pada segala pemberlakuan dan hukum atau larangan-larangan bagi perempuan haid, yang tidak bisa lepas dari pengaruh keadaan sosial budaya pada waktu itu. Para mujtahid dan fuqaha melahirkan produk hukum tentang perempuan haid berdasarkan pemahaman mereka

---

<sup>37</sup> Ibn Katsir, *Tafsir al- Qur'an al- Azhim*, (Beirut: Maktabah an-Nur al-Ilmiyah, t.t), juz I, hlm. 232

<sup>38</sup> Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, (Beirut: Dar al- Fikr, t.t), juz II, hlm. 359

<sup>39</sup> Fakhruddin al- Razi, *Tafsir al- Kabir*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), juz III, hlm.69

<sup>40</sup> Ibn katsir, *Tafsir al- Qur'an...*, hlm. 232

<sup>41</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, ( Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 479

<sup>42</sup> *Ibid*.

terhadap dalil-dalil yang mereka pegangi. Produk hukum tersebut di antaranya adalah sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, yakni larangan hubungan suami-istri,<sup>43</sup> larangan mentalak istri,<sup>44</sup> larangan shalat dan puasa,<sup>45</sup> larangan masuk masjid,<sup>46</sup> menyentuh dan membaca al-Qur'an,<sup>47</sup> tawaf.

Kalau diperhatikan hal di atas, dapat kita pahami bahwa semua itu merupakan hasil interpretasi umat terhadap al-Qur'an dan Hadis yang menjadi sumber ajaran Islam, yang tertuang dalam fiqh.<sup>48</sup> Fiqh itu sendiri merupakan suatu hasil dari proses *istinbath* hukum yang merupakan penafsiran secara sosial-kultural terhadap dalil-dalil nas. Jadi, fiqh yang tersusun dalam kitab-kitab fiqh, merupakan produk pemikiran ulama yang tidak terlepas dari konteks sosial dan budaya masyarakatnya dan sekaligus sebagai respon terhadap persoalan yang muncul dalam realitas empirik. Berdasarkan hal tersebut, maka peninjauan ulang terhadap hadis-hadis dan pendapat ulama dalam kitab-kitab fiqh sangat wajar dilakukan agar produk hukum tersebut tetap relevan dengan perkembangan zaman serta dapat mendatangkan kemaslahatan bagi umat manusia seluruhnya.

Seluruh hukum yang ditetapkan Allah SWT atas hamba-Nya -dalam bentuk suruhan dan larangan- adalah mengandung *mashlahah*. Seluruh suruhan Allah bagi manusia mengandung manfaat untuk dirinya baik secara langsung atau tidak, yang dapat

---

<sup>43</sup> Q.S. al- Baqarah (2): 222

<sup>44</sup> Q.S. at-Talaq (65): 1

<sup>45</sup> Al-Imam Abi 'Abd Allah Muhammad ibn Ismail Ibn Ibrahim Ibn al-Mughirah al-Bukhari, *Sahih Bukhari*, bab Tarki al-haid al-Shaum, juz I,(t.t: Dar al-Fikr, 1994), hlm. 90

<sup>46</sup> Sunan Abu Daud, juz I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), hlm. 97-98

<sup>47</sup> Q.S. al-Waq'ah (56): 79

<sup>48</sup> Defenisi fiqh menurut Alaidin Koto adalah ilmu yang berbicara tentang hukum-hukum syar'y amali (praktis) yang penetapannya diupayakan melalui pemahaman yang mendalam terhadap dalil-dalil yang terperinci dalam nash (Quran dan Hadis), selengkapnya defenisi itu berbunyi: الاحكام الشرعية العملية المكتسبة من ادلتها التفصيلية. Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh, Sebuah Pengantar*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009), cet. ke-3, hlm. 2

dirasakannya pada waktu itu juga dan ada yang dirasakan sesudahnya. Seperti Allah menyuruh shalat yang mengandung banyak manfaat, antara lain bagi ketenangan rohani dan kebersihan jasmani.<sup>49</sup>

Begitu juga dengan semua larangan Allah untuk dijauhi manusia, di balik larangan itu terkandung kemaslahatan, yaitu terhindarnya manusia dari kebinasaan atau kerusakan. Seperti, larangan meminum minuman keras yang akan menghindarkan seseorang dari mabuk yang dapat merusak tubuh, jiwa (mental) dan akal.<sup>50</sup>

Hal tersebut merupakan *maqashid al-syari'ah* bahwa tujuan pokok disyariatkan hukum Islam adalah untuk kemaslahatan manusia baik di dunia maupun akhirat. Kemaslahatan yang menjadi *maqashid al-syari'ah* tersebut dapat terwujud dengan memelihara tiga tingkat kebutuhan yakni kebutuhan yang bersifat *dharuriyah*<sup>51</sup>, *hajiyyah*<sup>52</sup> dan *tahsiniyah*<sup>53</sup>.

Kemaslahatan tersebut menurut Syatibi dapat terwujud apabila lima unsur pokok dapat diwujudkan dan dipelihara, yaitu *hifz al-dhin* (memelihara agama), *hifz al-nafs* (memelihara jiwa), *hifz an-nasl* (memelihara keturunan), *hifz al-'aql* (memelihara akal)

---

<sup>49</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2, ( Jakarta: Prenada Media Group, 2008), cet. ke-4, hlm. 322

<sup>50</sup> *Ibid*

<sup>51</sup> Yang dimaksud dengan memelihara aspek *al-Daruriyat* adalah segala hal yang menjadi sendi eksistensi kehidupan manusia yang harus ada demi kemaslahatan mereka. Aspek ini keberadaannya sangat dibutuhkan oleh kehidupan manusia, yang berhubungan dengan kebutuhan pokok manusia itu sendiri baik di dunia maupun kebutuhan di akhirat. Jika ia luput dalam kehidupan manusia maka mengakibatkan rusaknya tatanan kehidupan manusia tersebut dan menimbulkan bencana besar, lihat Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh...*, hlm. 122, Abu Ishak al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t), juz II, 324

<sup>52</sup> *Kebutuhan hajiyyah*, adalah segala sesuatu yang sangat dihajatkan oleh manusia untuk tingkat menghilangkan kesulitan dan menolak segala bentuk halangan. Lihat Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh...*, hlm. 123

<sup>53</sup> *Kebutuhan tahsiniyah* adalah tingkat kebutuhan yang apabila tidak terpenuhi tidak mengancam eksistensi salah satu dari yang lima dan tidak pula menimbulkan kesulitan. Atau tindakan dan sifat-sifat yang pada prinsipnya berhubungan dengan *al-Mukarrim al-Akhlaq* yang sifatnya pelengkap, berupa keleluasaan yang dapat melengkapi kemaslahatan sebelumnya, serta pemeliharaan tindakan-tindakan utama dalam bidang ibadah, adat, dan mu'amalat. Lihat 'Ali Hasaballah, *Ushul Tasyri' Islamiy*, (Mesir: Dar al- Ma'arif, 1964), hlm. 361; Alaidin Koto, *Ilmu fiqh...*, hlm. 125



dan *hifzh al-mal* (memelihara harta)<sup>54</sup>. Kemaslahatan ini disebut juga dengan *al-masalih al-khamsah*.

Seorang *mukallaf* akan memperoleh kemaslahatan jika ia dapat memelihara kelima aspek tersebut, sebaliknya ia akan merasakan *mafsadah* jika ia tidak dapat memelihara kelima unsur itu dengan baik.

Berdasarkan hal di atas, maka ketentuan-ketentuan hukum terhadap perempuan haid yang telah ditetapkan oleh ulama perlu dikaji dengan melihat aspek *maqashid syari'ah*-nya supaya semakin jelas nuansa humanisnya sehingga dapat dirasakan *maslahatnya*, tanpa menolak atau merubah ketentuan dasar yang ada pada nas, baik al-Qur'an maupun Sunnah. Sehingga hukum Islam tetap dinamis dan menghasilkan *al-fiqh al-hay* (produk hukum yang lebih hidup) dalam menjawab berbagai fenomena sosial yang senantiasa berubah dan berkembang.

Adanya perbedaan pendapat dikalangan ulama tentang hukum-hukum bagi perempuan haid membuktikan bahwa hukum tersebut belum final dan masih terbuka untuk diadakan reinterpretasi terhadap teks, misalnya larangan membaca al-Qur'an, ternyata tidak ada ulama yang secara tegas melarang bila pembacaan al-Qur'an tersebut diniatkan untuk zikir.

Al-Qur'an menetapkan aturan hukum terhadap perempuan menstruasi tidak hanya berkaitan dengan permasalahan pergaulan suami istri, tetapi juga berkaitan langsung dengan persoalan kesehatan reproduksi perempuan, pada akhirnya akan menentukan kelangsungan kehidupan manusia (*hifz al-nasl*) dan keturunannya (*hifz al-nasab*), sebagai bagian dari *maqashid al-syari'ah*.

---

<sup>54</sup>Abu Ishak al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul..*, hlm. 324

## I. Metode Penelitian

### 1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian pustaka (*library research*), yaitu penelitian dengan cara menelusuri sumber-sumber tertulis yang berkaitan dengan kajian atau pokok pembahasan hukum Islam, khususnya berkaitan dengan persoalan haid serta menfokuskan pada kajian tokoh, yakni Ibn Hazm.

### 2. Sumber Data

Sumber data yang diperlukan dalam penelitian ini adalah

- a. Sumber Data Primer, yang digunakan adalah *Kitab al-Muhalla* karangan Ibn Hazm khususnya yang berkaitan dengan haid.
- b. Sumber Data Sekunder, yaitu data yang diperoleh dari kitab dan buku-buku yang secara tidak langsung berkaitan dan mendukung objek penelitian ini, antara lain: *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu* karya Wahbah Zuhaili, *Kitab al-Fiqh 'ala al-Mazhab al-Arba'ah* karya Abdurrahman al-Jaziri, buku-buku ushul fiqh khususnya karangan Ibn Hazm *al-Ihkam fi Ushul al-Ihkam* serta didukung juga dengan literatur tentang biografi Ibn Hazm dan haid tinjauan ilmu pengetahuan, khususnya buku ilmu kandungan (*obstetri*) dan buku-buku tentang *maqashid al-syari'ah*.

### 3. Metode analisis Data

Penulis memakai metode dalam bentuk *content analysis*, dalam melakukan penelitian ini, yakni metodologi penelitian yang memanfaatkan seperangkat prosedur untuk menarik kesimpulan yang sah dari sebuah buku atau dokumen.<sup>55</sup> Karena penelitian ini

---

<sup>55</sup> Weber seperti dikutip oleh Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi Revisi, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005), hlm.220

merupakan studi tokoh yang sudah jauh masanya dengan peneliti, perlu dilakukan pendekatan *social history* (sejarah sosial) untuk mengetahui latar belakang munculnya pemikiran Ibn Hazm, serta analisis dari aspek *maqashid syari'ah*.

Setelah semua data-data terkumpul, maka selanjutnya data-data tersebut disusun dengan menggunakan metode sebagai berikut:

*Pertama*, metode deduktif digunakan ketika menganalisis data yang bersifat umum, untuk ditarik kesimpulan yang bersifat khusus. *Kedua*, metode induktif digunakan ketika mengilustrasikan data-data khusus, dianalisis dan diambil kesimpulan yang bersifat umum.

#### **J. Sistematika Penulisan**

Adapun sistematika penulisan penelitian ini adalah sebagai berikut:

Bab I adalah pendahuluan yang terdiri dari sepuluh sub bab meliputi: latar belakang masalah, identifikasi masalah, batasan masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, penjelasan judul dan istilah, kajian pustaka, kerangka teoritis, metode penelitian dan sistematika penulisan.

Bab II, biografi Ibn Hazm yang terdiri dari kehidupan Ibn Hazm: masa kecil, dan keluarga, pendidikan dan perkembangan intelektual, karya-karya Ibn Hazm, setting sosial pada masa Ibn Hazm, dan metode istinbathnya, ijtihad dalam pemikiran Ibn Hazm serta contoh Istinbath Ibn Hazm.

Bab III memuat tinjauan umum tentang haid dan *maqashid al-syari'ah*, meliputi tinjauan haid dalam ilmu pengetahuan, haid dalam tinjauan syariat Islam, serta tinjauan umum tentang *maqashid al-syari'ah*.

Bab IV memuat pemikiran Ibn Hazm tentang larangan-larangan bagi perempuan haid, ditinjau dari *maqashid al-syar'iah* serta relevansinya dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan analisa.

Bab V sebagai bab terakhir yang berisi kesimpulan dan saran-saran.

## **BAB II**

### **BIOGRAFI IBN HAZM**

Manusia merupakan makhluk historis. Sebagai makhluk historis, maka rangkaian kegiatan dan peristiwa dalam kehidupan setiap orang merupakan rantai yang tak terputus, saling berkesinambungan. Selanjutnya, seseorang berkembang dalam pengalaman dan pikiran, bersama dengan lingkungan dan zamannya. Maka, untuk memahami pemikiran seseorang perlu dipahami riwayat hidupnya.

#### **A. Kehidupan Ibn Hazm: Masa Kecil, dan Keluarga**

Ibn Hazm memiliki nama lengkap Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id Ibn Hazm Ibn Ghalib Ibn Shalih Ibn Khalf Ibn Ma'ad Ibn sufyan Ibn Yazid, maula Yazid Ibn Abu Sofyan Shahr Ibn Harb al- Umayy. Lahir pada hari terakhir di bulan Ramadhan, tahun 384 H, bertepatan dengan tanggal 7 November 944 M.<sup>1</sup>

Kalangan penulis klasik maupun kontemporer memakai nama singkatnya yang populer, yakni Ibn Hazm, dan terkadang dihubungkan dengan panggilan al-Qurthubi atau al-Andalusi untuk menisbatkannya kepada tempat kelahirannya, Cordova dan Andalus. Bahkan sering pula dikaitkan dengan sebutan al-Zahiri sehubungan dengan aliran fiqh yang pernah dianutnya. Sedang Ibn Hazm sendiri memanggil dirinya dengan Ali atau Abu Muhammad sebagaimana ditemukan dalam karya-karya tulisnya.

---

<sup>1</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Hazm: Hayatuhu wa Asruhu, Arauhu wa Fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr al- Arabi, 1978), hlm. 23

Nama panggilannya adalah Abu Muhammad dan lebih terkenal dengan nama Ibn Hazm.<sup>2</sup> Ibn Hazm berketurunan Persia, kakeknya Yazid adalah orang Persia yang kemudian memeluk agama Islam setelah ia menjalin hubungan dan melakukan sumpah setia kepada Yazid Ibn Abu Sufyan, saudara kandung Mu'awiyah khalifah pertama Bani Umayyah. Dengan sumpah setia ini, Yazid dan keluarganya (bani Hazm) dimasukkan ke dalam suku Quraisy, sekalipun nenek moyangnya berbangsa Persia.

Kemudian kakek Ibn Hazm beserta keluarga Bani Umayyah bersama-sama pindah ke Andalusia dan mendirikan kekuasaan di sana, keluarga Bani Hazm lalu tinggal di Manta Lisyam, suatu kota kecil yang merupakan pemukiman orang Arab di Andalusia. Di sana mereka hidup dengan kemewahan dan kedudukan yang terhormat. Karena itulah Ibn Hazm dan keluarganya memihak kepada Bani Umayyah.<sup>3</sup>

Ibn Hazm lahir dan dibesarkan di tengah keluarga terpandang dan berkedudukan tinggi. Ayahnya, Ahmad ibn Sa'id, termasuk salah seorang pejabat pemerintahan dalam kementerian pada pemerintahan Andalusia. Ibn Hazm lahir di saat ayahnya menjabat sebagai salah seorang menteri pada masa al-Mansur Ibn Abi 'Amir, ketika Andalusia berada pada fase-fase akhir kegemilangannya. Rumah tempat ia dilahirkan dan dibesarkan berada di kawasan al-Zahirat, kompleks yang dibangun oleh al-Mansur khusus untuk kawasan istana dan perumahan para pejabat negara serta pusat perkantoran administrasi pemerintah.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*, juz 2, (t.t: Dar al-Fikri al-Araby, t.th), hlm. 362; M. Hasan al-Jamal, *Hayah al-Aimmah*, terj. Khaled Muslih dan Imam Awaluddin, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007), hlm. 119

<sup>3</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Hazm Hayatuhu...*, hlm. 24

<sup>4</sup> Suryan A. Jamrah, *Pemikiran Kalam Ibn Hazm al-Andalusi*, (Pekanbaru: Susqa Press, 1998), hlm. 7

Sebagai seorang anak pejabat, Ibn Hazm mendapatkan berbagai fasilitas kehidupan. Mengenai suasana kehidupan di rumah, Ibn Hazm menceritakan bahwa di rumahnya bekerja banyak pelayan perempuan cantik nan lemah lembut. Di antara mereka ada yang bertugas mengasuh, mengurus dan menemaninya di sepanjang hari. Mereka biasa mengajaknya bermain di balkon rumah yang menghadap ke taman luas yang indah. Dari balkon rumah itu terlihat seluruh sudut kota Kordova dengan berbagai kompleks pemukimannya, sehingga para pelayan tersebut, tutur Ibn Hazm, suka mencuri pandang dari celah-celah tirai.<sup>5</sup>

Suasana damai dan sejahtera ini dinikmati Ibn Hazm hanya selama sekitar lima belas tahun. Setelah al-Muzaffar, putra dan pengganti al-Mansur, meninggal tahun 398 H. Pada masa itu Andalusia mulai dilanda pergolakan dan krisis politik. Ketika Khalifah Hisyam al-Mu'ayad jatuh, ayahnya Ahmad ibn Sa'ad dipecat dari menteri. Hal ini membuat ayah bersama keluarganya harus meninggalkan kompleks perumahan negara. Semenjak itu keluarga Ibn Hazm terus mengalami berbagai tekanan dan kesengsaraan. Dalam suasana genting tersebut ayahnya meninggal dunia. Ia wafat pada hari Sabtu setelah shalat Ashar, dua malam sebelum Dzulkaidah 402 H (22 Juni 1012M).<sup>6</sup>

Setelah ayahnya meninggal, beban penderitaan tersebut semakin berat. Ketika bangsa Barbar memporak porandakan Cordova, pada tahun 404 H (13 Juli 1013 M) Ibn Hazm bahkan harus mengungsi keluar dari kota Cordova.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Lihat Ibn Hazm, *Thawq al-Hamamah fi al-Ifah wa al-Ulaf*, ditahqiq oleh al-Thahir Ahmah Makki, terj. Ahmad Rofi 'Usman, (Jakarta: Mizan, 2009), hlm. 213

<sup>6</sup> *Ibid.*, hlm. 215. Abdurrahman al-Syarqawi, *A'immah al-Fiqh al-Tis'ah*, terj. al-Hamid al-Husaini, (Bandung, Pustaka Hidayah, 2000), hlm. 576

<sup>7</sup> Ibn Hazm, *Thawq al-Hamamah...*, hlm. 216

Ibn Hazm sendiri pernah menjabat sebagai menteri untuk beberapa amir, tetapi pada akhirnya dia berpendapat bahwa kemuliaan, keselamatan dan kehormatan ada pada ilmu. Ibn Hazm lari dari kehidupan politik dan menjadi sosok yang mencintai ilmu.<sup>8</sup>

Ibn Hazm wafat pada tanggal 28 Sya'ban tahun 456 H, bertepatan dengan tanggal 15 Agustus 1064 M dalam usia 74 tahun.<sup>9</sup>

### **B. Pendidikan dan Perkembangan Intelektual Ibn Hazm**

Sebagai seorang anak pejabat pemerintahan, proses pendidikan Ibn Hazm berkembang dengan baik. Ia mendapatkan berbagai fasilitas, di samping orangtuanya sangat memperhatikan kecenderungan dan bakat dari Ibn Hazm. Para pelayan yang bekerja di rumahnya tidak hanya diberi tugas melayani dan mengurus perihal rumah tangga seperti lazimnya, melainkan juga diberi tugas mengajar, mendidik dan mengawasi perilaku Ibn Hazm. Sebagaimana dituturkan sendiri oleh Ibn Hazm berikut ini:

“Saya banyak bergaul dengan perempuan, sehingga saya mengetahui perempuan dengan aneka karakter dan sifat. Saya pun banyak mengetahui berbagai macam ragam rahasia mereka yang tidak diketahui oleh orang lain. Karena memang sejak kecil saya tumbuh, besar dan dididik oleh kaum perempuan. Saya tidak pernah bergaul dengan laki-laki kecuali setelah saya beranjak remaja. Inang pengasuh tersebut lah yang membimbing dan mengajarkan membaca al-Qur'an dan sya'ir dan melatih saya untuk pandai menulis. Ketika mereka mengajari saya, maka saya mendengarkannya dengan seksama dengan cara

---

<sup>8</sup> M. Hasan al-Jamal, *Hayah al-Aimmah...*, hlm. 119-120

<sup>9</sup> Abd al-Rahman al-Syarqawi, *Al-Dirasat al-Tarikhiyah: Aimmat al- Fiqh al-Tis'ah*, jilid 2, (Cairo: Al-Haiyah al- Misriyah al-Ammah li al-Kitab, 1987), hlm. 186



menundukkan kepala”.<sup>10</sup> Pendidikan masa kanak-kanak Ibn Hazm menanamkan kecintaannya yang kuat akan ilmu dan memacunya untuk belajar lebih banyak.

Meskipun secara resmi Ibn Hazm diasuh oleh inang pengasuhnya, namun ayahnya ikut memantau perkembangan Ibn Hazm serta memperhatikan bakatnya. Pada usia remaja ia selalu diajak ayahnya menghadiri majelis-majelis ilmiah dan budaya yang sering diadakan oleh khalifah al-Mansur dan dihadiri oleh para ahli sya'r dan ilmuwan. Di samping itu, Ibn Hazm muda juga belajar kepada seorang guru yang alim dan wara' yakni Abu Ali al-Husain ibn 'Ali al-Farisi. Ibn Hazm selalu berada di samping guru pilihan ayahnya itu, pergaulannya dengan gurunya itu banyak mempengaruhi pembentukan kepribadiannya. Ketika itu perempuan tidak berhijab di depan kaum laki-laki, menurut Ibn Hazm sudah menjadi hal yang biasa dalam dunia pendidikan dan pengajaran di Andalusia.<sup>11</sup>

Ibn Hazm mulai belajar dengan gurunya tersebut pada usia 16 tahun dan selalu mengikutinya dalam rangka menghadiri halaqah-halaqah yang diselenggarakan oleh para ulama ahli tafsir, ahli hadis dan ahli bahasa Arab. Kecepatan daya tangkap, kekuatan daya ingat dan kecermatan pemahamannya, Ibn Hazm telah menjadi pemuda yang nyaris mengungguli guru-gurunya.<sup>12</sup> Melalui gurunya ini, Ibn Hazm tidak saja mendapatkan ilmu pengetahuan, melainkan juga bimbingan dan teladan pengamalan-pengamalan ilmu yang diketahuinya.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Ibn Hazm, *Thawq al-Hammah*,... hlm.108. Lihat juga Amri Siregar, *Ibn Hazm; Metode Zahiri Dalam Pembentukan Sumber Hukum Islam*, (Yogyakarta: Belukar, 2009), hlm. 22

<sup>11</sup> Abd al-Rahman al-Syarqawi, *A'immah al-Fiqh*..., hlm.580

<sup>12</sup> *Ibid*.

<sup>13</sup> Amri Siregar, *Ibn Hazm*..., hlm. 23-24

Kondisi politik yang mencekam karena terjadinya perebutan kekuasaan di masa itu, membuat Ibn Hazm dan keluarganya terusir dari istana. Hidupnya yang serba berkecukupan berubah menjadi tidak menentu. Namun hal itu justru membuat Ibn Hazm giat dan tekun mencari ilmu. Kegiatan belajar Ibn Hazm terus berlanjut. Tidak seperti menjalani proses pendidikan awalnya di masa damai, yakni ketika ayahnya menjabat sebagai menteri, pada masa pergolakan politik ini Ibn Hazm mengisi khazanah ilmiahnya, ia banyak melakukan pengembaraan mengikuti berbagai halaqah ilmiah di berbagai tempat. Pada periode ini, di samping menambah perbendaharaan keilmuan, ia juga mengarahkan aktivitas ilmiahnya kepada upaya-upaya menyebarkan ide-ide dan melahirkan berbagai karya tulis.

Pada pengembaraan yang pertama, ketika keluar dari Cordova, Ibn Hazm pergi ke Miryah. Ia bertemu dengan seorang tokoh Yahudi bernama Ismail ibn al-Naghrih di daerah ini. Antara kedua tokoh ini terjadi semacam diskusi tentang agama. Pertemuan dan perbincangan dengan tokoh Yahudi inilah nampaknya yang menjadi salah satu faktor yang mendorong Ibn Hazm mempelajari perihal agama lain, terutama Yahudi dan Kristen. Pertemuan dan perbincangan ini pulalah yang mendorong Ibn Hazm menulis sebuah karya yang berjudul *Risalah fi al-Radd 'ala ibn al-Naghrih al-Yahudi*. Ibn Hazm mengikuti berbagai diskusi keagamaan dan mengetahui sebagian dari ide Muktazilah di daerah Miryah ini.<sup>14</sup> Kemudian Ibn Hazm pernah pula menetap di daerah Majorca. Ibn Hazm mulai menyebarkan ide-idenya di daerah ini, ia juga melakukan perdebatan terbuka dengan para fuqaha' Malikiyah setempat dan berhasil memperoleh pengikut.<sup>15</sup> Daerah lain yang pernah dikunjungi Ibn Hazm

---

<sup>14</sup> Abd al-Halim 'Uwais, *Ibn Hazm al-Anadusi*, (Cairo: al-Zahra li al-'Ilam al-'Araby), hlm. 76

<sup>15</sup> Muhammad Abu zahrah, *Ibn Hazm...*, hlm.51

adalah Valencia, ia datang ke Valencia pada tahun 408 H. Ibn Hazm mempelajari fiqih mazhab Maliki di daerah ini.<sup>16</sup> Ibn Hazm pernah juga berada di Jativa, di sini ia menulis kitabnya yang berjudul *Thawq al-Hamamah*<sup>17</sup> dan sebagian dari karyanya yang berjudul *al-Fishal*.<sup>18</sup>

Berpindahnya Ibn Hazm dari satu daerah ke daerah lain di masa pergolakan politik ini ada kalanya terpaksa oleh keadaan, karena permusuhan dari fuqaha dan penguasa setempat dan adakalanya pula atas kehendaknya yang bebas demi kepentingan menambah atau menyebarkan ilmu.

Ibn Hazm mempelajari berbagai bidang ilmu dan berguru kepada banyak ulama, hal ini menunjukkan kesungguhannya dalam menuntut ilmu. Ibn Hazm belajar hadis kepada Ahmad ibn al-Jasur al Hamdzani dan Abu Bakar Muhammad Ibn Ishaq<sup>19</sup> serta Abd al-Rahman al-Azdi.<sup>20</sup> Selanjutnya, Ibn Hazm juga mencurahkan perhatian khusus kepada ilmu nahwu, karena ia menyadari bahwa dengan menguasai ilmu tersebut ia dapat menemukan jalan untuk memahami al-Qur'an dengan tepat dan benar. Gurunya adalah Abu al-Qasim 'Abd al-Rahman

---

<sup>16</sup>M. Hasan al-Jamal, *Hayah al-Aimmah...*, hlm. 122

<sup>17</sup> Buku *Thawq al-Hammamah* merupakan karya sastra Ibn Hazm, ditulis dengan bahasa sastra yang indah dan tinggi, banyak memuat sya'ir-sya'ir tentang cinta. Di dalam buku ini Ibn Hazm juga mengungkapkan sebagian perjalanan hidupnya serta kondisi kejiwaannya. Ibn Hazm juga menjelaskan bahwa hubungan laki-laki dan perempuan adalah hubungan manusiawi termasuk kebutuhan alamiah dan kehendak fitrah. Oleh karena itu, hal itu tidak semestinya diabaikan oleh ahli fiqih, sebab mereka harus menjelaskan apa yang halal dan yang diharamkan dalam hubungan tersebut. Dalam sejarah kesusastreraan tidak pernah ada buku ataupun risalah tentang asmara yang ditulis seindah dan seterang terang yang ditulis oleh Ibn Hazm.

<sup>18</sup>Abd al-Halim 'Uwais, *Ibn Hazm...*, hlm.76

<sup>19</sup> M. Hasan al-Jamal, *Hayah al-Aimmah...*, hlm. 121

<sup>20</sup> Suryan a. Jamrah, *Pemikiran Kalam, ...*, hlm. 10

ibn Abi Yazid al-Misri, seorang ilmuwan yang menguasai bahasa Arab dan sastra,<sup>21</sup> Ibn Hazm sering menghadiri halaqahnya untuk belajar bahasa dan sastra Arab.

Bisa dikatakan bahwa ilmu yang pertama dipelajari oleh Ibn Hazm dengan serius adalah ilmu hadis setelah Ibn Hazm mampu menghafal al-Qur'an dalam usia yang sangat muda, belajar sastra al-Qur'an dan hukum-hukumnya, serta mempelajari isi kandungan al-Qur'an.<sup>22</sup> Kesungguhan dalam mempelajari al-Qur'an ini membuktikan bahwa ia merupakan seorang ulama yang berpegang teguh dengan al-Qur'an.

Mengamati banyaknya guru tempat ia belajar hadis dapat disimpulkan bahwa Ibn Hazm sudah menjadi ahli di bidang hadis sebelum menjadi seorang faqih. Selanjutnya, dalam bidang fiqh, Ibn Hazm belajar dengan Abdullah Ibn Yahya Ibn Ahmad Ibn Dahwan seorang ahli fiqh dari Kordova.<sup>23</sup> Ia juga belajar fiqh pada Abdullah al-Azdi atau yang terkenal dengan Ibn al-Faradhi,<sup>24</sup> ia seorang ulama fiqh dan seorang qadhi di Valencia.<sup>25</sup>

Ilmu fiqh yang pertama dipelajarinya adalah ilmu fiqh mazhab Maliki karena mazhab inilah yang banyak dianut oleh masyarakat Andalusia waktu itu, bahkan bisa dikatakan bahwa mazhab Maliki adalah mazhab resmi negara.

---

<sup>21</sup> Ibn Hazm, *Thawq al-Hamamah...*, hlm.295

<sup>22</sup> M. Hasan al-Jamal, *Hayah al-Aimmah...*, hlm. 120

<sup>23</sup> Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003), hlm.151

<sup>24</sup> Ibn al- Faradhi nama lengkapnya adalah Abu al-Walid "abdullah Ibn Muhammad Ibn al-Faradhi, lahir pada tahun 962 M di Kordova, seorang hakim di kota Balansia. Ia wafat dibunuh tentara Barbar pada saat penaklukan Cordova pada tahun 1013 M. Diantara karyanya adalah *Tarikh al-Ulama al-Andalus* yang masih ada. Lihat Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. Cecep Lukamn Yasin, Dodi Slamet Riyadi, (Jakarta: Ilmu Semesta, 2005), hlm.720. Guru Ibn Hazm ini termasuk salah seorang guru yang dikaguminya karena ketinggian ilmu yang dimilikinya dan mampu memelihara diri dari perkara-perkara yang bathil.

<sup>25</sup> M. Hasan al-Jamal, *Hayah al-Aimmah...*, hlm. 122.

Ilmu mantiq (logika) dan filsafat dipelajarinya dari Muhamamad ibn al-Hasan al-Madzhahi yang lebih dikenal dengan nama Ibn al-Katani, dan juga dari Ahmad ibn Muhammad Ibn 'Abdul Waris.<sup>26</sup>

Setelah mempelajari fiqih mazhab Maliki, Ibn Hazm mendalami fiqih mazhab Syafi'y. Ibn Hazm mempelajarinya melalui buku-buku yang banyak beredar di Andalusia, diantaranya berupa kritik terhadap pemikiran Imam Malik. Tulisan al-Syafi'i tersebut mempengaruhi sikap ilmiahnya sehingga Ibn Hazm merasa skeptis terhadap mazhab Malik. Puncak dari keraguannya tersebut adalah keputusannya untuk meninggalkan mazhab Maliki untuk kemudian mengambil mazhab al-Syafi'y. Lalu, seperti al-Syafi'y ia pun mengajukan kritiknya terhadap pemikiran Imam Malik. Didasari suatu keyakinan bahwa Imam Malik adalah manusia biasa yang tidak terlepas dari salah dan lupa.<sup>27</sup>

Sikap Ibn Hazm tersebut merupakan keberanian yang luar biasa untuk ukuran milliu Andalusia pada waktu itu. Melalui al-Syafi'y, ia memperoleh pengetahuan tentang sunnah dan teori hukum. Ia sangat mengagumi al-Syafi'y dalam keteguhannya berpegang pada nash dan pada saat yang bersamaan ia membaca kritik dan diskusi-diskusi al-Syafi'y dengan orang-orang yang tidak sependapat dengannya. Seperti penolakan al-Syafi'y terhadap *istihsan* dari mazhab Hanafi dan *al-masalahat al-mursalat* dari mazhab Malik.<sup>28</sup>

Tidak ditemukan data mengenai latar belakang yang dominan tentang perubahan sikap Ibn Hazm selain yang telah disebutkan. Tetapi penjelasan secara psikologis, agaknya dapat

---

<sup>26</sup> Abdul Halim 'Uwais, *Ibn Hazm al- Andalus...*, hlm.67

<sup>27</sup> Amri Siregar, *Metode Zahiri...*, hlm. 27

<sup>28</sup> *Ibid*, hlm. 28

mendekatkan pengertian dalam hal ini. Sebagaimana dilihat dari riwayat hidupnya, Ibn Hazm yang terlahir dari keluarga terpandang, cenderung memiliki sikap kritis dan demokrat. Sikap dasar ini di satu pihak bertemu dengan buku-buku al-Syafi'y yang bernada kritik, di lain pihak sangat berpengaruh bagi Ibn Hazm dalam mengambil keputusan dalam konversi mazhab tersebut. Dalam ungkapan lain, Ibn Hazm mempunyai potensi tidak terikat, lalu ada pikiran-pikiran yang menstimulasi potensi tersebut sehingga melahirkan suatu sikap bebas. Demikianlah secara psikologis tampaknya yang terjadi pada Ibn Hazm.

Dalam pada itu, meskipun proses kepindahannya dari mazhab Maliki kepada Mazhab Syafi'i melalui pergulatan intelektual, ternyata hal tersebut tidak menyebabkannya berhenti pada penemuan barunya itu. Sejarah telah mencatat bahwa Ibn Hazm tertarik pula kepada pemikiran Dawud ibn Ali al-Isfahani, yang secara nyata menekankan pentingnya mengambil zahir nash saja dalam pemikiran keagamaan.<sup>29</sup>

Ibn Hazm menerima pemikiran ini dari gurunya yang lain yang sangat berpengaruh terhadap pemikiran Ibn Hazm yaitu Mas'ud ibn Sulaiman ibn Mufliḥ Abu al-Khiyar (wafat tahun 426 H), seorang ulama ahli fiqih muqarran dan bermazhab al-Zahiri. Pandangan gurunya ini yang cenderung mengambil arti zahir dari nash dan mempunyai daya pilih di antara berbagai mazhab, sangat menarik hati Ibn Hazm terutama sikapnya dalam kebebasan berpikir dan tidak terikat dengan mazhab tertentu, dari pergaulan dengan gurunya ini Ibn Hazm sampai pada suatu pendirian sehingga ia berkata: " Aku mengikuti kebenaran, aku berijtihad, dan aku tidak terikat oleh mazhab".<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Amri Siregar, *Metode Zahiri...*, hlm. 28

<sup>30</sup> Abu Zahrah, *Ibn Hazm...*, hlm. 28

Memang, kepakaran Ibn Hazm dalam ilmu-ilmu keislaman ini, sebagaimana dipaparkan di atas merupakan kenyataan yang tak perlu disangkal. Menurut Abu Zahrah, setidaknya ada empat faktor yang mendukung pengembangan intelektual seseorang. *Pertama*, faktor intrinsik yang terdapat dalam diri seseorang, sebagai anugrah dari Allah. *Kedua*, guru-guru yang mengajar dan mendidiknya. *Ketiga*, aktivitas kehidupannya yang mendukung pengembangan ilmunya. *Keempat*, faktor lingkungan.<sup>31</sup>

Apabila keempat faktor ini diterima dan kemudian digunakan sebagai acuan untuk menilai Ibn Hazm, seperti faktor-faktor tersebut memang ada pada dirinya. Menyangkut faktor pertama misalnya, bahwa Ibn Hazm mempunyai kecerdasan dan kecepatan menghafal (kuat ingatannya). Segi ini tentunya, merupakan modal dasar yang melapangkan jalan bagi seseorang untuk menjadi ilmuwan. Demikian juga dengan faktor-faktor lain sebagaimana telah disinggung pada pembahasan yang lalu, ketiganya terdapat pada diri Ibn Hazm.

### **C. Karya-karya Ibn Hazm**

Salah satu unsur penting yang umum dijadikan dasar pertimbangan dalam menilai bobot keilmuan seseorang, terutama pada masa-masa terakhir ini adalah berapa banyak dan sejauh mana kualitas karya ilmiah yang dihasilkannya. Di sisi ini Ibn Hazm tergolong seorang pengarang produktif, ia telah menghasilkan ratusan karya ilmiah bermutu meliputi berbagai bidang dan disiplin Ilmu yang sangat bermanfaat bagi generasi-generasi sesudahnya. Ibn Hazm dikenal dengan ilmunya yang luas, ia tidak hanya dikenal sebagai seorang muhaddis

---

<sup>31</sup> Abu Zahrah, *Ibid*, hlm. 65

dan ahli fiqh, namun ia juga ahli di berbagai bidang seperti ushul fiqh, sastra Arab, sejarah, ilmu mantiq, filsafat, dan ilmu kalam.

Menurut informasi putranya, Abu Rafi' al-Fadhl, seperti dikutip oleh Suryan A. Jamrah,<sup>32</sup> karya Ibn Hazm mencapai jumlah sekitar 400 jilid, setebal kurang lebih 80.000 halaman.

Berikut ini adalah karya-karya Ibn Hazm tersebut:

1. Bidang Filsafat dan Ilmu Kalam

- a. *al-Taqrīb li Haddi al-Manthiq wa al-Madkhal ilahi bi Fadl al-Ammiyah wa al-Amsilah al-Fiqhiyah*
- b. *Risalah Maratib al-'Ulum wa Kaifiyah Thalabiha wa Ta'lluq Ba'duha Biba'dhiha bi Ba'dh*
- c. *Risalah fi al-Radd 'ala Ibn Maghirah al-Yahudi*
- d. *Kitab Naqd al-'Ilm al-Ilahi li Zakariya al-Razi*
- e. *al-Fishal fi al-Milal wa al-Nihal*
- f. *Risalah I'jaz al-Qur'an*
- g. *Risalah fi Wa'id wa Bayan al-Haq fi Dzalika*
- h. *al-Radd 'ala al-Kindi al-Failasuf*
- i. *Risalah fi Mudawat al-Nufus wa Tahzib al-Akhlaq wa Tahzib al-Akhlaq wa al-Zuhud fi al-Razail*
- j. *al-Bayan 'ala Haqiqat al-Iman*
- k. *al-Ushul wa al-Furu'*

---

<sup>32</sup> Suryan A. Jamrah, *Pemikiran Kalam...*, hlm. 11



1. *Asma' Allah al-Husna* (Amri Siregar)
2. Bidang Fiqh dan Ushul al-Fiqh
  - a. *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*
  - b. *al-Muhalla bi al-Atsar fi Syarh al-Mujalla Bikhtishar*
  - c. *Ibthal al-Qiyas wa al-Ra'y wa al-Istihsan wa al-Taqlid wa al-Ta'ilil*
  - d. *Masail Ushul al-Fiqh*
  - e. *al-Ijma' wa Masailuhu 'ala Abwab al-Fiqh*
  - f. *al-Nabz al-Kafiyah fi Ushul al-Fiqh al-Zhahiri*
  - g. *Kasyf al-Iltibas ma Baina al-Zhahiriyyah wa Ashab al-Qiyas*
  - h. *al-Naskh wa al-Mansukh fi al-Qur'an al-Karim*
  - i. *Nakht al-Islam*
  - j. *al-Takhlist li Wujuh al-Takhlish*
  - k. *Fi al-Gina' al-Mahi*
  - l. *Maratib al-Ijma' fi al-Ibadah wa al-Mu'amalah*
3. Bidang Sejarah
  - a. *al-Qiraat al-Masyhurah fi al-Amshar*
  - b. *Jawami' al-Shirah*
  - c. *Ashab al-Fataya mia al-Shahabat wa min Ba'dhihim*
  - d. *Asma' al-Shahabat al-Ruwat wama Likulli Wahid min al-A'dad*
  - e. *Jamal Futuh al-Islam*
  - f. *Asma' al-Khulafa' wa al-Ruwat*
  - g. *Jamharah Anshab al-Arab*

- h. *Naith al-Urus fi Tawarikh al-Khulafa'*
  - i. *Risalah fi Ummahat al-Khulafa'*
  - j. *Risalah fi Fadhl al-Ulama' al-Andalusi*
  - k. *Jawami' al-Shirah al-Nabawiyah*
4. Bidang Bahasa dan Adab
- a. *Mu'allif al-Tha wa al-Dha'*
  - b. *Bayan al-Fashahah wa al-Balaghah*
  - c. *Sya'i fi al-Urudh*
  - d. *Qith'atun Bai'atun*
  - e. *Qashidah Maimiyyah*
  - f. *Thauq al-Hamamah fi Ulfah wa al-Alaf*
5. Bidang Farmasi dan Kedokteran
- a. *Maqalah fi al-Thib al-Nabawi*
  - b. *Kitab fi al-Thibb*
  - c. *Kitab fi Ihktisar al-Kalam Galilio fi Amradh al-Haddah*
  - d. *al-Ihktilaf wa al-Sir fi Midawat al-Nufus*
  - e. *Syarh Fushul Baqrath*
  - f. *Maqalah fi Syifa' al-Dhad bi al-Dhad*
  - g. *Kitab Balaghah al-Hakim*
  - h. *Kitab fi Adwiyah al-Mufridah*
  - i. *Maqalah fi al-Muhakamah baina al-Tamar wa al-Jaib*
  - j. *Maqalah al-Nahl*

k. *Maqalah al-Sa'adah*

6. Bidang Tafsir dan Hadis

a. *Risalat fi Ayat fa in Kunta fi Syak Mimma Anzalna Ilayk (Surat Yunus: 94)*

b. *Al-Qiraat al-Masyhurat fi al-Amsar al-Atiyat Maji'i al-Tawatur*

c. *Tafsir Surat Yusuf al-Ayah 110*

d. *Ajwibah'ala Masail al- Mustaghrabat min al-Bukhari li Ibn'Abd al-Barr*

e. *Asma' al-Sahabat al-Ruwah wa likullin min al-'Adad*

f. *Ashab al-Futya min al-Sahabat*

g. *Awham al-Sahihayn*

h. *Bayan Galat "Uthman ibn Sa'id al-A'war fi al-Musnad wa al-Mursal*

i. *al-Jami' fi Sahih al-Hadis bi Ikhtisar al-Asanid*

j. *'Adad li Kulli Sahib fi Musnad Baqi ibn Mukhallad*

k. *Mukhtasar Kitab al-Saji fi al-Rijal*

l. *Al-Athar allati Zahiruha al-Ta'aarrud wa Nafy al-Tanaqut 'Anha*

m. *Muhimm al-Sunan*

n. *al-Nasikh wa al-Mansukh*

Demikianlah di antara buah karya Ibn Hazm yang dapat ditemukan dari buku yang tersisa. Mengamati banyaknya hasil karya Ibn Hazm yang tersisa tersebut membuktikan bahwa betapa besar andil dan kontribusi yang telah diberikan oleh Ibn Hazm dalam pencerahan ilmu-ilmu keislaman. Namun masih banyak karya-karya Ibn Hazm lainnya yang belum disebutkan.

Melalui karya-karya yang sedemikian banyaknya, nama Ibn Hazm menjadi mashur, banyak orang yang mendatanginya untuk belajar. Sekalipun banyak juga ulama yang merasa tidak senang kepadanya. Namun tak dapat dipungkiri bahwa Ibn Hazm adalah seorang tokoh mujtahid dan pengembang utama mazhab Zahiri di Spanyol sekaligus juga merupakan tokoh pemikir ilmuwan terkemuka yang pernah ada di dunia Islam.

Ibn Hazm selalu menghadapi sandungan dan rintangan dalam sejarah meniti karier ilmiahnya. Ia tidak disukai oleh mayoritas fuqaha dan para penguasa *muluk al-Thawaif* di zamannya. Ketidak senangan bahkan kebencian para fuqaha terhadap Ibn Hazm ini nampaknya disebabkan ia hadir dengan membawa pemikiran yang berbeda dengan apa yang selama ini hidup mapan dan dianut oleh muslim Andalusia. Ditambah sikap Ibn Hazm yang keras, berani dan lantang melontarkan kritik tajam terhadap para fuqaha di zamannya. Mayoritas ulama Andalusia terutama fuqaha Malikiyah memandang Ibn Hazm sebagai tokoh kontroversial, mereka mencela dan bahkan memusuhinya, memperingatkan serta menghasut sebagian penguasa akan bahaya pemikirannya dan mencegah masyarakat mempelajari serta mengikuti ajarannya.<sup>33</sup>

Menurut Umar Faruq, seperti yang dikutip Suryan A Jamrah,<sup>34</sup> selain permusuhan dari para fuqaha', Ibn Hazm juga menghadapi permusuhan dari penguasa. Penguasa yang terkenal memusuhi tokoh Ibn Hazm ini adalah al-Mu'tadid al Abadi, penguasa Seville yang sedang memerlukan dukungan para fuqaha. Untuk menarik hati dan simpati mereka, ia memerintahkan serta melakukan pembakaran terhadap sebagian karya Ibn Hazm yang

---

<sup>33</sup> Suryan A. Jamrah, *Pemikiran Kalam...*, hlm. 13

<sup>34</sup> *Ibid.*

dituduh memuat pemikiran yang bertentangan dengan yang dianut oleh masyarakat Andalusia. Tindakan penguasa ini jelas lebih dilatarbelakangi tendensi politik, dalam rangka meraih simpati fuqaha dan masyarakat demi citra dan kekuasaan politik yang tengah dikendalikan

Menurut Abu Zahrah,<sup>35</sup> ada tiga faktor yang menyebabkan pemikiran-pemikiran Ibn Hazm mempunyai pengaruh yang cukup berarti dalam dunia Islam, yakni:

*Pertama*, karya-karya Ibn Hazm yang cukup banyak tersebut meliputi berbagai disiplin ilmu, terutama kitab-kitab fiqh dan ushul fiqh yang merupakan kitab-kitab kodifikasi mazhab Zahiri, *Kedua*, usaha keras Ibn Hazm dengan mengajak orang-orang mengikuti mazhabnya, meskipun ada ulama yang tidak senang kepadanya. *Ketiga*, murid-muridnya banyak dari kalangan pemuda yang mengoleksi kitab-kitab Ibn Hazm dan menyebarkan paham-pahamnya. Di antara muridnya tersebut adalah Abu 'Abdullah Muhammad Ibn Nashr yang dikenal dengan nama al-Humaidi, pengarang kitab *al-Jam'u Baina al-Shahihaini*, yang menghimpun hadis-hadis yang diriwayatkan Imam Bukhari dan Muslim.

Dapat dikatakan bahwa murid-murid Ibn Hazm telah berhasil menyebarkan dan membela mazhab al-Zahiri di Andalusia sehingga pengaruhnya terus ada dan bertahan dari generasi ke generasi berikutnya, bahkan menurut Abu Zahrah, saat itu pasti ada seorang faqih al-Zahiriyyah di setiap generasi.<sup>36</sup>

Seruan Ibn Hazm untuk menolak *taklid* kepada mazhab yang terus disampaikan murid-muridnya cukup memberikan pengaruh yang signifikan bagi pengembangan keilmuan pada

---

<sup>35</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib...*, hlm. 399-401

<sup>36</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib...*, hlm. 402

masa-masa sesudahnya. Semangat *ijtihad* serta seruan kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah yang dilakukan Ibn Hazm akhirnya kembali bangkit dengan munculnya ulama-ulama yang mendukung seruannya tersebut seperti Ibn Taimiyah mujtahid abad ke delapan hijriyah<sup>37</sup> dan Muhammad al-Syaukani (1173- 1250 H) mujtahid abad kedua belas hijriyah.<sup>38</sup>

Pada perkembangan selanjutnya, mazhab Ibn Hazm mengalami masa kejayaannya. Di beberapa wilayah seperti di Suriah, mazhab Zahiri dijadikan sebagai kendaraan politik untuk melawan penguasa Mamluk oleh Syihabuddin Abu Hasyim Ibn Muhammad Ibn Ismail Ibn Abdurrahman Ibn Yusuf. Ia ditangkap namun ada beberapa tokoh mazhab Zahiri lainnya yang selamat yakni Musa Ibn Amir Syarafuddin al-Zanji ( wafat 788) dan Ahmad Ibn Muhammad Ibn Mansur Ibn Abdullah Syihabuddin al- Asymuni ( wafat 809 H ).<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Nama lengkapnya Ahmad bin Abdul Halim bin Abd al- Salam ibn Taimiyah, dilahirkan di Harran- Siria pada tanggal 10 Rabiul Awal 661 H/ 22 Januari 1263. Wafat di Damaskus pada tanggal 20 Zulkaedah 728 M/ 26 September 1328 M. Ibnu Taimiyah adalah reformis yang paling terkemuka pada periode ini. Karena penentangannya terhadap status quo, banyak ulama pada masa itu mengatakan bahwa Ibnu Taimiyah seorang yang murtad dan para penguasa memenjarakannya berulang kali. Ibn Taimiyah merupakan seorang ulama terbesar pada masanya, pada awalnya ia belajar fiqh menurut mazhab Hanbali, namun tidak membatasi pemikirannya hanya pada satu mazhab saja. Beberapa contoh *ijtihad* Ibn Taimiyah:

- a) *Ijtihad* Ibn Taimiyah dalam masalah Ibadah: 1. Sujud tilawah tanpa wudhu hukumnya sah. 2. Tidak ada ketentuan jarak dan waktu untuk mengerjakan salat qashar dan berbuka puasa bagi musafir. 3. Tidak batal puasa orang karena lupa atau yakin berada pada malam hari.
- b) *Ijtihad* Ibn Taimiyah dalam masalah Muamalah: 1. Menjatuhkan tiga talak sekaligus hukumnya jatuh satu. 2. Orang Islam berhak menerima pusaka kafir zimmi. Lihat Muhammad Amin, *Ijtihad Ibn taymiyah Dalam Bidang Fikih Islam*, (Jakarta: INIS, 1991), hlm. 108, 126-127

<sup>38</sup> Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Ali Asy-Syaukani lahir dekat kota Syaukan di Yaman, juga termasuk salah satu di antara para reformis. As-Syaukani mempelajari fiqh Mazhab Zaidi dan kemudian menjadi salah satu ulama terkemuka mazhab tersebut. As-Syaukani memperdalam ilmu hadis dan kemudian menjadi salah seorang ulama terkemuka dalam bidang hadis serta menjadi ulama terkemuka dalam bidang hadis pada masanya. Yang menarik dicatat adalah As-Syaukani kemudian membebaskan diri dari mazhab yang dianutnya dan berupaya melakukan *ijtihad* secara mandiri. As-Syaukani berpendapat bahwa taklid adalah haram dan menulis sejumlah buku yang membahas tema tersebut, diantaranya *al- Qaul al-Mufid fi Hukm at- Taklid*. Lihat Abu Ameenah Bilal Philips, *Asal-usul dan Perkembangan Fiqh: Analisis Historis atas Mazhab*, alih bahasa M. Fauzi Arifin, (Bandung: Nusamedia, 2005), hlm. 154-155

<sup>39</sup> Abdul Azis Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, jilid 6, ( Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), hlm. 1978

## D. Setting Sosial Pada Masa Ibn Hazm

Seorang pemikir, tidak dapat dilepaskan dari konteks sosio politik dan kulturalnya. Hasil-hasil pemikiran dalam kenyataannya tidaklah lahir dengan sendirinya, tetapi senantiasa mempunyai kaitan historis dengan pemikiran yang berkembang sebelumnya dan mempunyai hubungan dengan pemikiran sebelumnya serta mempunyai hubungan dengan pemikiran yang ada pada zamannya. Asumsi ini juga berlaku pada Ibn Hazm. Oleh karena itu dipandang penting untuk melihat situasi pada masa hidupnya yang meliputi segi politik dan kemasyarakatan serta perkembangan ilmu pengetahuan.

### 1. Situasi Sosial Politik

Masyarakat Andalusia terdiri dari berbagai unsur, masing-masing memiliki ciri dan aliran tertentu. Diantaranya terdiri dari orang Arab yang murni ke arabannya yang mempengaruhi peradaban Andalusia. Selain itu terdapat pula bangsa Barbar di samping penduduk asli yang sudah beragama Islam.

Penduduk asli Spanyol dikenal dengan sebutan bangsa '*Ajam*', terbagi menjadi beberapa golongan, yaitu:

- *Musalamat*, penduduk asli Spanyol yang telah memeluk agama Islam.
- *Muwalladin*,<sup>40</sup> anak keturunan Musalamat yang lahir dari perkawinan campuran dengan imigran Arab.

---

<sup>40</sup> Bentuk tunggalnya *muwallad*, artinya diadopsi atau berafiliasi oleh orang Spanyol disebut *muladies*. Selama kurun waktu itu, kelompok ini menjadi salah satu elemen masyarakat yang paling tidak puas. Anggota mereka kebanyakan dari budak yang sudah dimerdekakan, keturunan mereka bercocok tanam dan bekerja keras

- *Musta'ribat*, penduduk asli Spanyol yang masih tetap beragama Kristen tetapi telah berasimilasi dengan suku Arab, mereka berbudaya dan berbahasa Arab.

Sedangkan para imigran Arab di Spanyol, mereka kebanyakan berasal dari suku-suku Adnan, Kinanah, Mudhar, Saqif dan Qathan. Mereka dikenal dengan sebutan kaum al-Baladiyyin, yaitu imigran Arab yang datang pada masa Musa ibn Nushair, penguasa Islam di Afrika Utara, dan kaum al-Syamiyin, imigran Arab yang datang ke Spanyol setelah masa Musa ibn Nushair.

Selain itu terdapat kaum *mawalli*, yaitu orang-orang bawaan imigran Arab dan hidup bersama mereka sejak lama sehingga tidak mengenal lagi asal usul mereka. Kaum imigran Barbar di Spanyol adalah orang-orang Afrika Utara yang masuk bersama Tariq ibn Ziyad, panglima Islam yang menaklukkan Spanyol, di mana orang-orang Barbar ini menjadi tentaranya yang tangguh.

Selanjutnya, di Spanyol juga terdapat kaum Mamalik, yaitu para budak yang berasal dari berbagai negara Eropa dan diperjual belikan di Spanyol. Dalam perkembangannya kaum Mamalik ini cukup banyak berperan dalam kemajuan peradaban di Spanyol. Hal ini terbukti dengan munculnya para ilmuwan, sastrawan dan penulis dari kalangan mereka.

Stabilitas politik dan kehidupan sosial di Spanyol sangat ditentukan oleh kewibawaan penguasa. Keadaan demikian berlangsung terutama ketika Spanyol berada di bawah pemerintahan Abdurrahman ad-Dakhil, Abdurrahman III dan khalifah Abi 'Amir al-Mansur hingga tahun 399 H.

---

sebagai buruh harian. Di penghujung abad pertama setelah penaklukan, kelompok *muwallad* telah menjadi mayoritas di beberapa kota, yang kemudian menjadi pelopor pemberontakan melawan status quo. Lihat. Philip K. Hitti, *History of The Arab...*, hlm. 650



Pada masa Abd al-Rahman III yang bergelar *al-Nashir li Din Allah* (khalifah penolong agama Allah) penguasa yang mengangkat dirinya sebagai khalifah telah membawa Spanyol muslim ke kedudukan yang lebih tinggi dari pada masa sebelumnya. Maka dialah yang paling cocok menyandang gelar *amir al-mukminin*.<sup>41</sup> Abd al-Rahman al-Nashir mendirikan Universitas Cordova. Perpustakaanya memiliki koleksi ratusan ribu buku.<sup>42</sup> Selain itu Abdurrahman al-Nashir membangun Andalusia di bidang pendidikan, ekonomi, industri, pertanian, transportasi, arsitektur dan istana yang mewah dengan empat ratus kamar serta masjid-masjid sebagai pusat dakwah.

Istana khalifah pada saat itu merupakan istana paling mewah di seluruh Eropa, di istana tersebut ada duta-duta yang diutus oleh kaisar Bizantium, duta dari raja Jerman, Italia dan Prancis. Pusat pemerintahannya adalah Kordova, Abdurrahman membangun tujuh ratus unit masjid besar di Andalusia.<sup>43</sup>

Awal dari kehancuran khilafah Bani Umayyah di Spanyol adalah ketika Hisyam II naik tahta dalam usia sebelas tahun. Oleh karena itu kekuasaan aktual berada pada tangan para pejabat. Kekhilafahan ini berakhir dengan terpecahnya Spanyol ke dalam banyak negara kecil yang berpusat di kota-kota tertentu.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arab...*, hlm. hlm. 666

<sup>42</sup> Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam; Dirasah Islamiyah II*, ( Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008), hlm.97

<sup>43</sup> Philip K Hitti, *History of The Arab...*, hlm. 667

<sup>44</sup> Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam . . .*, hlm. 97

Ketika Khalifah Hisyam al-Mu'ad jatuh, ayahnya dipecat dari menteri. Pada masa itulah Ibn Hazm dan keluarganya harus terusir dari istananya di Cordova.<sup>45</sup>

Kekuasaan politik akhirnya berpindah ke tangan Bani Hamud, keturunan 'Alawiyin yang merupakan seteru dari keturunan Umawiyin. Namun, tak seluruh wilayah Andalusia dikuasainya, keturunan Umawiyin berusaha mempertahankan kekuasaan dengan mengangkat seorang khalifah di Valencia yaitu al-Murtadha Abdurrahman ibn Muhammad cucu Abdurrahman Al-Nashir.<sup>46</sup>

Setelah runtuhnya kekuasaan Bani Hamud, Ibn Hazm kembali ke Cordova. Ia lalu diangkat menjadi menteri oleh khalifah Abdurrahman Ibn Hisyam ibn Abdul Jabar ibn Abdurrahman al-Nashir yang dibai'at sebagai khalifah. Namun pemerintahannya hanya bertahan tidak lebih dari dua bulan, Abdurrahman ibn Hisyam tewas terbunuh oleh pemberontak. Ibn Hazm sendiri akhirnya ditangkap oleh pemberontak dan dipecat sebagai menteri. Ibn Hazm dituduh membiarkan kezaliman dan kesewenang-wenangan, atas tuduhan itu lalu ia ditawan dan dipenjarakan. Beberapa tahun kemudian Ibn Hazm kembali menjadi menteri pada masa khalifah Hisyam ibn Al-Mu'tad Billah ibn Muhammad ibn Abdul Malik ibn Abdurrahman al-Nashir.<sup>47</sup> Ibn Hazm sudah bukan menteri lagi pada saat jatuhnya Bani Umayyah di Cordova.

Meskipun terhapusnya Islam dari Spanyol masih lama setelah Ibn Hazm, namun bagi dirinya peristiwa-peristiwa perebutan kekuasaan yang disaksikannya, membuatnya frustrasi terhadap lapangan politik sebagai sarana untuk memperbaiki keadaan. Setelah itu Ibn Hazm

---

<sup>45</sup> Abdurrahman al-Syarqawi, *A'immah al-Fiqh...*, hlm. 576

<sup>46</sup> *Ibid.*, hlm. 584-585

<sup>47</sup> *Ibid.*, hlm. 594

mulai tekun memusatkan perhatian dan pikiran sepenuhnya untuk dunia ilmiah. Ibn Hazm tidak mau lagi disibukkan oleh kekacauan politik yang terjadi saat itu.<sup>48</sup> Ia banyak mengajar dan menulis. Kondisi dan situasi sosial politik yang ia alami telah membentuk karakter Ibn Hazm menjadi sangat keras.

Ibn Hazm sangat mengecam keras raja-raja kecil (*al-muluk al-tawaif*) yang menguasai Spanyol di ujung masa kejayaan Islam di sana, disebabkan karena ambisinya penguasa tersebut rela meminta bantuan kepada raja-raja Kristen di sekitarnya. Ia juga mengecam para ulama yang mendukung pemerintahan tersebut. Pola pemikirannya dan kritik-kritik tajamnya terhadap ulama semasanya membuat ia sering dikucilkan oleh kalangan ulama di waktu itu. Sehingga Ibn Hazm dianggap oposisi terhadap kekuasaan efektif. Buku-buku karya Ibn Hazm dimusnahkan akibat dari sikap Ibn Hazm tersebut, dan masyarakat awam pun diindoktrinasi agar tidak berinteraksi dengan Ibn Hazm.<sup>49</sup>

## 2. Perkembangan Ilmu Pengetahuan

Semangat keilmuan yang marak di belahan timur dunia Islam mendapat sambutan yang baik di wilayah barat. Khalifah-khalifah Bani Umayyah hingga pada masa al-Hakam Ibn Abdurrahman II adalah tokoh-tokoh pecinta ilmu pengetahuan. Dari segi politik pun pada abad ke IV M sampai paro abad kelima Hijriyah adalah masa-masa stabil dan kondusif bagi perkembangan segala bidang ilmu pengetahuan.

Minat yang tinggi terhadap ilmu pengetahuan tidak terbatas hanya monopoli kerabat istana serta orang-orang kaya saja, tetapi merata sampai ke lapisan masyarakat awam. Oleh

---

<sup>48</sup> Amri Siregar, *Ibn Hazm...*, hlm. 47

<sup>49</sup> Lihat. Amri Siregar, *Ibn Hazm...*, hlm. 48

karena itu suasana keilmuan sangat marak pada saat itu. Sarana-sarana penunjang berupa bangunan-bangunan sekolah pun banyak didirikan. Universitas Cordova, seperti yang diungkapkan Philip K Hitti,<sup>50</sup> merupakan salah satu pusat kegiatan ilmiah pada waktu itu, di universitas ini terdapat mahasiswa-mahasiswa Islam dan kristen dari beberapa daerah seperti Afrika, Asia, Eropa dan Spanyol sendiri. Spanyol pada waktu itu telah mencapai tingkat peradaban yang tinggi sebagaimana halnya dunia Islam bagian Timur.

Ketika Oxford University masih menganggap mandi berendam sebagai kebiasaan para penyembah berhala, kalangan ilmuwan Kordova sejak lama terbiasa berendam di pemandian-pemandian mewah. Selama periode ini, ibukota Umayyah menjadi kota paling berbudaya di Eropa, serta memperoleh popularitas internasional.<sup>51</sup>

Kebudayaan di Spanyol secara umum mencapai tingkatan yang begitu tinggi pada masa itu, hampir semua orang bisa membaca dan menulis. Sementara itu di Eropa, Kristen ketika itu hanya menguasai pengetahuan dasar saja, itupun segelintir orang, yang kebanyakan adalah pendeta.<sup>52</sup> Kemajuan intelektual pada masa ini berhasil membentuk lingkungan budaya Andalusia yang melahirkan kebangkitan ilmiah, sastra dan pembangunan fisik di Spanyol.

Ibn Hazm dilihat dari riwayat hidupnya tumbuh dalam keluarga yang cinta ilmu pengetahuan atau minimal pada masa itu, sudah menjadi simbol status bagi orang-orang yang berada apabila di rumahnya terdapat koleksi buku-buku.

### **3. Suasana Pemikiran dan Mazhab Fiqh**

---

<sup>50</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arab...*, hlm. 674-675

<sup>51</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arab...*, hlm. 669

<sup>52</sup> *Ibid*, hlm. 676

Pemikiran dan Mazhab Fiqh di dunia Islam telah lahir kurang lebih tiga abad sebelum Ibn Hazm lahir, masing-masing mempunyai pengikut dan pendukung. Informasi dan wujud pemikiran serta mazhab fikih ini sudah barang tentu, telah sampai ke seluruh dunia Islam ketika itu, termasuk Andalusia.

Mazhab Fiqh yang berkembang di Andalusia pada waktu itu adalah mazhab Maliki, dan merupakan mazhab resmi negara. Mazhab ini merupakan dasar hukum bagi kehidupan sosial, ekonomi dan politik.

Ibn Hazm berkata bahwa di masanya ada dua mazhab yang tersebar karena didukung oleh penguasa negeri; yakni mazhab Abu Hanifah di Timur (yang dimaksud Timur adalah wilayah kekuasaan Daulat Bani 'Abbas, yaitu di kawasan Timur Tengah) dan mazhab Maliki di Barat (sedangkan yang dimaksud Barat adalah negeri-negeri di kawasan Afrika Utara dan wilayah kekuasaan Andalus yang mencakup Spanyol dan Portugis).<sup>53</sup>

Dominasi dua mazhab ini di wilayah Timur dan Barat dunia Islam saat itu, jelas menunjukkan posisi yang diametral antara mazhab *ahl al-ra'yi* di Timur yang diwakili mazhab Abu Hanifah dan mazhab *ahl-al-hadis* di Barat yang diwakili mazhab Maliki.

Suatu kenyataan yang menunjukkan bahwa umat Islam Andalusia saat itu banyak terpengaruh oleh pemikiran mazhab Maliki yang secara turun temurun diwariskan oleh generasi sebelumnya, sehingga tidak mengherankan keberadaan mazhab ini sangat kuat berakar dalam masyarakat muslim Andalusia.

---

<sup>53</sup> Abdurrahman al-Syarqawi, *A'immah*. . hlm.583

Ibnu Khaldun, seorang sosiolog muslim, mengatakan bahwa Mazhab Maliki lebih banyak dianut oleh bangsa Maghribi dan Andalusia. Sekalipun mazhab ini ditemukan pula di bangsa- bangsa lain, namun ia hanya diikuti oleh sebagian kecil masyarakat saja. Hal ini disebabkan orang-orang Maghribi dan Andalusia sering melakukan perjalanan jauh dan sebagian besar daerah yang dikunjungi adalah wilayah Hijaz (Madinah), sedang Madinah pada waktu itu merupakan pusat ilmu pengetahuan. Dengan begitu mereka otomatis hanya mempelajari ilmu pengetahuan dari ulama-ulama dan guru-guru di Madinah, yaitu Imam Malik dan murid-muridnya. Orang-orang Maghribi dan Andalusia itu selalu datang kepada Imam Malik dan menjadi pengikut-pengikutnya. Kehidupan nomaden merupakan bagian dari kehidupan kedua bangsa itu. Mereka tidak banyak mengenal kebudayaan sebagaimana bangsa Irak. Mazhab Maliki masih tetap murni di kalangan mereka dan dipengaruhi oleh perubahan dan penafsiran ulang akibat kebudayaan dan peradaban lain sebagaimana terjadi pada mazhab lainnya.<sup>54</sup>

Dominasi mazhab Maliki di Andalusia kurang menguntungkan bagi perkembangan dan dinamika pemikiran di Andalusia itu sendiri.

Sebagai seorang ulama fiqh, Ibn Hazm pada mulanya pengikut mazhab Maliki sebagai mazhab yang populer di Andalusia pada waktu itu. Kemudian berpindah ke mazhab Syafi'y, dari mazhab Syafi'y ia berkenalan dengan pemikiran ulama Irak. Ia sangat mengagumi Syafi'y karena keunggulannya di bidang sunnah dan kritiknya terhadap *istihsan*. Namun, keberadaannya dalam mazhab Syafi'y tidak terlalu lama, karena Ibn Hazm tertarik dengan

---

<sup>54</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadie Toha, ( Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), cet. ke-4, hlm. 573

pemikiran Dawud Ibn 'Ali al-Isfahani<sup>55</sup> yang dalam istinbat hukum hanya berpegang kepada nash saja.<sup>56</sup>

### E. Metode Istinbath Ibn Hazm

Sebagai seorang tokoh pembaharu yang tampil dengan pemikirannya sendiri, Ibn Hazm sudah barang tentu mempunyai sistem dan metode pemikiran tersendiri pula. Oleh sebab itu, sebelum mengemukakan dan menganalisis ide atau pemikirannya, terlebih dahulu perlu diketahui secara umum kerangka dasar sistem dan metode pemikiran Ibn Hazm yang selalu merefleksikan di dalam pemahamannya dan pembahasannya tentang Islam.

Berbedanya pendapat ulama tentang hukum sesuatu sangat dipengaruhi oleh metode istinbath hukum<sup>57</sup> yang mereka pakai. Adapun corak pemikiran Ibn Hazm dalam mengistinbathkan hukum seperti yang dijelaskannya dalam kitab *al-Ihkam Fi Ushul al-Ahkam* adalah dengan menggunakan empat dasar sumber pokok, yaitu: al-Qur'an, Hadis, Ijma'<sup>58</sup> dan dalil-dalil yang tidak keluar dari ketentuan nash itu sendiri.<sup>59</sup>

---

<sup>55</sup> Abu Daud ibn Ali al-Ashfahaniy yang dilahirkan pada tahun 202 H di Kufah dan wafat tahun 270 H di Baghdad diberi *kunya* dengan Abu Salaiman sedangkan *laqab*nya adalah al-Zahiriyy, merupakan pendiri dari mazhab zahiriyyah. Mazhab zahiriyyah adalah suatu mazhab yang menetapkan hukum Islam berdasarkan pada zahir nash saja tidak memberikan ta'wil atau tafsir terhadap nash, baik al-Qur'an atau al-sunnah dan tidak menafsirkannya dengan selain itu.

<sup>56</sup> Amri Siregar, *Ibn Hazm...*, hlm. 13

<sup>57</sup> Secara etimologi istinbath berarti '*al-Istikhraj*', yaitu mengeluarkan, artinya *istanbatha al-faqih*u, maknanya mengeluarkan pemahaman yang belum tampak sebelumnya melalui ijtihad dan pemahaman yang benar. Lihat Abi Fadhl Jamaluddin Muhammad Ibn Mukram, *Lisan al-Arab*, jilid x (Beirut: Dar al-Shadr, 1863), hlm. 685. Menurut Abu Zahrah, cara istinbath hukum dari nash terbagi dua, yaitu cara *maknawi* yakni berdalil dengan yang bukan nash, seperti *qiyas*, *istihsan*, *maslahat al-mursalat*, *sadd al-zari'at* dan lain-lain dan cara *lafziyyat* yaitu melahirkan kandungan hukum dari teks nash.

<sup>58</sup> Secara etimologi Ijma' berarti kesepakatan atau *consensus*, secara terminology pengertian ijma' menurut jumhur ulama ushul fiqh, sebagaimana dikutip Wahbah Zuhaili, Muhammad Abu Zahrah dan Abdul Wahab Khalaf, merumuskan ijma; dengan kesepakatan para mujtahid dari umat Muhammad Saw. pada suatu masa, setelah wafatnya Rasulullah Saw. terhadap suatu hukum syara'. Lihat Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-*

Berikut ini penjelasan tentang sumber hukum yang dipakai oleh Ibn Hazm dalam mengistinbathkan hukum.

### 1. al- Qur'an

Pemikiran ushul fiqh Ibn Hazm, meletakkan al-Qur'an sebagai sumber utama hukum . Hal ini merupakan prinsip utama bagi Ibn Hazm. Dengan kata lain, al-Qur'an dan sunnah merupakan *mashdar al-mashadir* (sumber dari segala sumber) bagi Ibn Hazm.

Ibn Hazm menetapkan bahwa al-Qur'an merupakan kalamullah yang jelas dan nyata bagi umat ini. maka barangsiapa yang berkehendak mengetahui syari'at Allah, dia akan menemukannya terang dan nyata diterangkan oleh al-Qur'an sendiri, atau oleh keterangan Nabi Saw dalam hadis yang shahih. Nabi tidak meninggalkan umat Islam dalam kegelapan.

Ibn Hazm mengklasifikasikan wahyu pada dua bagian, yaitu wahyu yang dibaca (al-Qur'an ) dan wahyu yang diriwayatkan (khabar yang berasal dari Nabi Muhammad saw). Lebih jelasnya al-Qur'an didefinisikan sebagai berikut:

وحي متلو مؤلف تأليفا معجز النظام<sup>60</sup>

Artinya:” Wahyu yang tersusun dengan teratur dan susunannya mengandung mukjizat

---

*Islami*, jilid I, ( Beirut: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 490, Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 198, Abdul Wahab Khallaf, *‘Ilmu Ushul Fiqh*, (Libanon, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2008). hlm. 34

<sup>59</sup> Jaih Mubarak, *Sejarah Perkembangan...*, hlm. 152, lihat juga Muhammad Zahrah, *Ibn Hazm hayatuhu wa ‘ashruhu wa arauhu...* hlm. 243

<sup>60</sup> Ibn Hazm , *al-Ihkam fi Ushul al-Ihkam*, juz I, ( Beirut: dar al- Kutub al-Ilmiyah, 2004), hlm. 116



Berdasarkan pada keterangan ini, maka Ibn Hazm menyatakan bahwa al-Qur'an dari segi bayannya terbagi kepada tiga bagian:

- a. Jelas dengan sendirinya, tidak memerlukan bayan lagi baik dari al-Qur'an maupun dari sunnah.
- b. *Mujmal*, yang penjelasannya diterangkan oleh al-Qur'an sendiri.
- c. *Mujmal*, yang penjelasannya diterangkan oleh al- sunnah.

Bagian pertama yang terang dan jelas dengan sendirinya, banyak terdapat dalam al-Qur'an. Bahkan dalam al-Qur'an ada ayat yang menjelaskan maksud al-sunnah.<sup>61</sup> Bagian yang kedua yaitu yang memerlukan penjelasan lagi, maka ayat-ayat disebut secara *mujmal* pada suatu tempat, diberi penjelasannya pada ayat-ayat di tempat yang lain, seperti ayat-ayat mengenai thalaq.

Bagian yang ketiga ialah ayat-ayat yang *mujmal* yang diberi penjelasannya oleh al-sunnah. Ayat-ayat semacam ini banyak terdapat dalam al-Qur'an. Seperti zakat, disebut dalam al-Qur'an secara *mujmal*, kemudian perinciannya diterangkan oleh al-sunnah. Demikian pula halnya dengan shalat, haji dan lain-lain.<sup>62</sup>

Berkenaan dengan hubungan antara nash yang satu dengan nash lainnya, Ibn Hazm memasukkan *ististna'* (pengecualian), *takhsis* (pengkhususan dari lafal yang umum), *ta'kid* (penguatan/justifikasi terhadap ketentuan sebelumnya) dan *nasakh* sebagai bagian dari *bayan*.

---

<sup>61</sup> Ibn Hazm, *al-Ihkam...*, juz I, hlm.82

<sup>62</sup> *Ibid.*, hlm.80

Dengan demikian bagi Ibn Hazm manusia harus mencari penafsiran al-Qur'an dari al-Qur'an sendiri, kalau tidak ditemukan barulah menuju kepada al-sunnah yang juga merupakan penjelasan dari al-Qur'an.

Sama halnya dengan ulama lain, Ibn Hazm memposisikan al-Qur'an sebagai sumber utama hukum Islam. Kedudukan al-Qur'an sebagai sumber utama hukum Islam telah disepakati oleh umat Islam. Namun, perbedaan muncul ketika berbicara tentang apakah al-Qur'an diposisikan layaknya buku undang-undang yang harus diaplikasikan secara literal, atau harus mencari makna substansial, majaz atau yang esoterik dari kandungan teks tersebut dapat diamalkan berdasarkan keumumannya tanpa harus mencari pentakhsisannya yang lebih spesifik dan terarah.

Kedua, kemungkinan pemahaman tersebut akan berpengaruh terhadap out put yang dihasilkan, juga akan memberikan corak tersendiri dalam kajian fiqhnya. Kedua poin inilah yang diungkapkan dalam tulisan ini sebagai dasar pertimbangan untuk menganalisa pemikiran hukum Islam Ibn Hazm, khususnya dalam memposisikan al-Qur'an sebagai sumber hukum.

Ibn Hazm menetapkan bahwasanya wahyu dapat diklasifikasikan pada dua bagian, yaitu: wahyu yang dibaca (al-Qur'an) dan wahyu yang diriwayatkan (khabar yang berasal dari nabi Muhammad SAW), atau biasa disebut al-Qur'an dan sunnah.

Defenisi al-Qur'an yang ditawarkan Ibn Hazm, terlihat berbeda dengan ulama ushul lainnya, juga tentunya terdapat persamaannya.

Ibn Hazm tidak membedakan antara satu ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an lainnya, dengan demikian kewajiban beramal dengan al-Qur'an tersebut tanpa membedakan dilalainya. Hal ini selanjutnya berpengaruh pada pemikiran fiqhnya, sehingga ia

mengungkapkan bahwa beramal dengan al-Qur'an sesuai dengan makna literal ayat dan sesuai pula dengan keumuman kandungan ayat tersebut.

## 2. al- Sunnah

Ibn Hazm memandang sunnah termasuk ke dalam nash yang turut membina syari'at. Al-sunnah tidak lain merupakan wahyu Allah juga, hal ini berdasarkan kepada firman Allah dalam surat al-Najm ayat 3-4.

Ibn Hazm juga menegaskan bahwa al-Qur'an dan al-Sunnah yang sahih keduanya saling menguatkan, keduanya dipandang satu kesatuan yang berasal Allah SWT, keduanya merupakan jalan yang menyampaikan umat Islam kepada syari'at Allah SWT.

Lebih lanjut Ibn Hazm menetapkan bahwa yang menjadi *hujjah* yang nyata hanyalah ucapan Nabi Saw, karena Nabi diperintahkan Allah SWT maka tabligh itu dilakukan dengan ucapan. Sedangkan perbuatan Nabi Saw hanya merupakan *uswah al-hasanah* bukan wajib, dan *taqirir* merupakan *ibahah*.<sup>63</sup>

Jadi, yang menjadi *hujjah* menurut Ibn Hazm hanya Qaul di antara tiga bagian al-Sunnah (*qaul*, *fi'il* dan *taqirir*). Perbuatan-perbuatan Nabi Saw tidak menunjuk kepada wajib kecuali jika diiringi dengan ucapan atau *qarinah* (indikator) yang menunjuk kepada wajib, atau perbuatan itu merupakan pelaksanaan dari perintah.

Berdasarkan hal di atas, maka Ibn Hazm meletakkan al-Sunnah sederajat dengan al-Qur'an dalam hal sebagai sumber syari'at. Lalu Ibn Hazm menetapkan dua dasar, yakni:

- a. al-Sunnah dapat mentakhsis al-Qur'an.

---

<sup>63</sup> Ibn Hazm, *al-Ihkam...*, juz 2, hlm.6

- b. takhsis dipandang sebagai *bayān* (penjelasan), karena al-Sunnah sendiri adalah *bayān* bagi al-Qur'an.<sup>64</sup>

Pandangan Ibn Hazm ini didasarkan kepada Firman Allah SWT dalam al-Qur'an yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad Saw juga berkewajiban menjelaskan kepada umat manusia mengenai al-Qur'an yang diturunkan kepada mereka (Q.S. Ali 'Imran ayat 187).

Mengenai kedudukan *hadis ahad* dalam menetapkan hukum Islam, Ibn Hazm menyatakan bahwa *hadis ahad* apabila diriwayatkan oleh orang-orang yang adil maka wajib diyakini kebenarannya (kesahihannya) dan wajib pula diamalkan.<sup>65</sup>

Ibn Hazm mensyaratkan pada perawi yang diterima riwayatnya, bahwa perawi itu seorang yang adil, kuat hafalannya dan mencatat apa yang didengar dan dinukilkan. Setinggi-tinggi martabat orang yang terpercaya (*tsiqah*) baginya adalah dia juga seorang faqih. Ibn Hazm mensyaratkan sanad hadis tersebut *muttasil* hingga sampai kepada Nabi SAW.

Ibn Hazm juga menyatakan bahwa *dalalah* hadis ahad bersifat *qat'iyah* bukan *zanniyah*.<sup>66</sup> Sehingga dengan demikian ia dapat berfungsi pula untuk mentakhsis al-Qur'an bahkan juga menasakhkan al-Qur'an. Semuanya itu dipandang sebagai bagian dari *bayān*.

Baik *nasakh* maupun *takhsis* yang terjadi dalam hubungan antar nash tidak lain merupakan *ta'khir al-bayan*, ketentuan nash sebelum datangnya nash yang mentakhsis atau menasakhkan tetap diberlakukan sampai batas waktu datangnya nash yang mentakhsis dan

---

<sup>64</sup> Ibn Hazm, *al-Muhalla...*, juz I, hlm. 52-53

<sup>65</sup> Ibn Hazm, *al-Ihkam...*, juz I, hlm. 103

<sup>66</sup> *Ibid.*

menasakhkan tersebut. *Takhsis* dan *nasakh* berfungsi menjelaskan tentang hukum yang telah lalu serta telah berakhir masa berlakunya.

Maka, menurut Ibn Hazm bayan mengambil tiga bentuk; merinci yang global (*tafsir al-mujmal*), mengkhususkan yang umum (*takhsis al-'am*) dan menghapus ketentuan yang telah lalu (*nasakh*).<sup>67</sup> Sehingga bagi Ibn Hazm, tidak ada *ta'arrud* (pertentangan) sedikitpun di antara nash-nash itu yang mengharuskan kita meninggalkan sebagiannya. Semua nash itu wajib diamalkan karena semuanya itu adalah wahyu dari Allah SWT.

Ibn Hazm menjelaskan pendapatnya ini dengan menyatakan bahwa diantara nash-nash yang tampak bertentangan (*ta'arrud*) itu sebenarnya harus dipahami adanya pengecualian-kecualian, di antara nash-nash itu ada yang mengandung pengertian yang lebih sedikit dan ada juga yang mengandung pengertian lebih banyak sehingga umat Islam bisa mengamalkan masing-masing nash itu sesuai dengan tempat dan proporsinya.<sup>68</sup>

Tentang hal ini Ibn Hazm memberi contoh, kewajiban pergi melaksanakan haji disebutkan dalam al-Qur'an secara umum baik bagi laki-laki maupun perempuan (Q.S Ali Imran ayat 93), sedangkan dalam hadis disebutkan Nabi Muhammad SAW bersabda:<sup>69</sup>

Artinya: *Tidak halal bagi seorang perempuan untuk bepergian selama satu hari satu malam tanpa disertai mahramnya.* ( H.R Turmuzi).

Bagi Ibn Hazm tidak ada pertentangan (*ta'arrud*) antara kedua nash ini, karena ayat haji di atas menunjuk kepada *safar* (bepergian) yang wajib sedang hadis tadi menunjuk kepada

---

<sup>67</sup> Ibn Hazm, *al-Ihkam...*, juz IV, hlm. 67

<sup>68</sup> Muhammad ibn Isa Abu Isa al-Turmuzi al-Sulami, *Sunan al-Turmuzi*, (Beirut: Dar Ihya al-Turas al-Araby, t.th), juz 3, hlm.473

<sup>69</sup> *Ibid*, hlm. 161

safar yang mubah, apalagi terdapat hadis lain yang menyatakan bahwa Nabi Saw melarang seseorang mencegah para wanita yang hendak pergi ke masjid-masjid Allah, apalagi Masjid-al Haram. Kedua hadis tersebut harus dipahami seperti itu sehingga tidak terjadi pertentangan antara keduanya.

Mengenai hal ini Ibn Hazm mengambil kesimpulan bahwa perempuan boleh pergi melaksanakan ibadah haji tanpa didampingi suaminya atau mahramnya. Hadis dimaksud yang menjadi landasan Ibn Hazm dalam masalah ini adalah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam kitab Shahihnya, bahwa telah bersabda Rasulullah SAW:

*“Janganlah kalian melarang para wanita hamba-hamba Allah menuju ke Masjid-masjid Allah ( H.R Muslim).*

Terhadap masalah ini jelas bagi Ibn Hazm, dalam mengambil kesimpulan hukum dari nash-nash yang tampak bertentangan, ia selain memahami arti lahir dari lafaz-lafaz nash tersebut, ia juga menggunakan pemahaman *mantiqi* (logika) agar bisa keluar dari pertentangan makna di antara nash-nash itu.

Namun jika tidak ditemukan adanya pertentangan antara nash, Ibn Hazm sangat konsisten mengambil arti zahir dari nash itu sehingga ia menetapkan bahwa segala perintah (amar) yang terdapat dalam nash menunjuk kepada arti wajib kecuali ada dalil lain berupa nash yang menyatakan tidak wajib, begitu juga larangan menunjuk kepada arti haram kecuali ada nash lain yang menyatakan tidak demikian.

Oleh karena itu bila ada perintah yang terikat dengan waktu maka kewajiban melaksanakannya juga harus segera ditunaikan. Lantaran itulah Ibn Hazm mengatakan bawa qadha puasa bagi orang yang sakit dan musafir ialah dipermulaan waktu dia dapat

melaksanakannya, jika dilambatkan tanpa uzur berdosa ia. Zakat wajib segera ditunaikan bila telah cukup nisab dan cukup tahun, berdosa jika ditunda dari waktu ke waktu.<sup>70</sup>

### 3. *Ijma'*

Sumber hukum ketiga yang diakui oleh Ibn Hazm adalah *ijma'*. Pandangannya terhadap *ijma'* sepertinya merupakan respon terhadap kontroversi yang berkepanjangan di antara mazhab-mazhab awal yang mengacu kepada *ijma'*, yang pada ujungnya hal ini mengarahkan kepada 'pemaksaan' mengikuti suatu pendapat, dengan mengatakan bahwa telah tercapai *ijma'* mengenai masalah tersebut. Oleh sebab itu menurut Ahmad Hasan seperti dikutip oleh Amri Siregar,<sup>71</sup> menyatakan bahwa adanya riwayat tentang penolakan *ijma'* oleh sementara ahli hukum awal, seperti dari Ahmad Ibn Hanbal, membuat Ibn Hazm dan orang yang sependapat dengannya merasa memperoleh dukungan atas pendiriannya.

Ibn Hazm mendefenisikan *ijma'* menurut bahasa sebagai 'kesepakatan antara dua orang atau lebih'.<sup>72</sup> Menurut terminologi adalah:

ما تيقن ان جميع الصحابة قالوه ودانوبه عن نبيهم<sup>73</sup>

Artinya: Apa saja yang diyakini bahwa semua sahabat mengatakannya dan mereka menerimanya dari Nabi.

Ibn Hazm mempunyai dua kriteria dalam menetapkan dan menerima *ijma'* sebagai sumber hukum. *Pertama*, ia membatasi partisipasinya pada sahabat saja, *kedua*, ia

---

<sup>70</sup> T.M. Hasbi Ash-Shiddiqi, *Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997), hlm. 344

<sup>71</sup> Amri Siregar, *Ibn Hazm...*, hlm. 123

<sup>72</sup> Ibn Hazm, *al-Ihkam...*, juz I, hlm. 53

<sup>73</sup> *Ibid.*

*mempersempit* lingkupnya hanya pada masalah-masalah yang didasarkan pada nash. Sebagaimana diketahui pendekatannya ini berbeda dengan yang dianut mayoritas ulama *ushul al-fiqh*, yang menyatakan bahwa partisipan *ijma'* itu ialah mujtahid (termasuk pasca sahabat) dan lapangannya pun tidak terikat pada nash.<sup>74</sup>

Mengenai yang pertama, Ibn Hazm hanya percaya pada *ijma'* sahabat, dalam hal ini ia merujuk pada pendapat Abu Sulaiman dan *ahl al-zahir*, yang mengemukakan argumen berikut ini untuk membenarkan *ijma'* sahabat.<sup>75</sup>

Ibn Hazm hanya menerima *ijma'* sahabat, karena sahabat menerima keterangan langsung dari Nabi SAW (tawqifi). Jumlah mereka terbatas sehingga masih dapat diketahui pendapat-pendapat mereka. Jadi kesepakatan mereka adalah pasti dan total serta didasarkan kepada keterangan langsung dari Nabi SAW.<sup>76</sup>

Mengenai *ijma'* yang ditetapkan setelah berlalunya generasi para sahabat, Ibn Hazm menolaknya atau tidak menetapkannya sebagai dalil hukum. Ia menganggap kesepakatan tersebut hanya kesepakatan sekelompok orang saja yang tidak memiliki kekuatan absolut dan tidak mengikat. Ia menolak ini dengan dua alasan, alasan pertama alasan rasional:

“Apakah mungkin menurut anda, mengumpulkan seluruh ulama di satu tempat sehingga tidak tertinggal seorangpun dari mereka, sementara mereka telah tersebar di berbagai tempat? Jika dijawab ya, maka itu suatu ekspresi keangkuhan yang sangat nyata. Karena

---

<sup>74</sup> Amri Siregar, *Ibn Hazm*., hlm.123

<sup>75</sup> *Ibid*., hlm.124

<sup>76</sup> *Ibid*., hlm.124



seperti diketahui para ulama itu ada yang di Yaman, Oman, Bahrain, Ta'if, Makkah, Nejed, semua jazirah Arab, bahkan India, Kabul, Andalus, Armenia dan tempat lainnya.<sup>77</sup>

Kedua, secara psikologis pun ia menolak kemungkinan terjadinya *ijma'* pada masa sesudah sahabat (dan tidak didasarkan atas nash). Ia mengatakan: "Sudah merupakan hal yang pasti bahwa setiap individu memiliki pandangan, sifat dan kepandaian yang berbeda. Begitu pula karakter individu satu sama lain yang berbeda, ada yang keras hati, ada yang lemah lembut, ada yang moderat dan cenderung netral dan seterusnya. Adalah mustahil mereka mufakat dengan segudang perbedaan yang ada".<sup>78</sup>

#### 4. Dalil

Ibn Hazm bersandar kepada sumber lain yaitu *al-dalil*, jika ketiga sumber di atas tidak diperoleh aturan hukum secara zahir terhadap suatu masalah. Ketika Ibn Hazm menjelaskan uraiannya tentang *al-dalil* ini langsung menegaskan bahwa *al-dalil* yang dikenal dalam pemikiran zahiri berbeda dengan *qiyas*, dan ia bukanlah tambahan terhadap nash atau sesuatu yang berdiri sendiri di luar nash. *al-Dalil* itu implisit di dalam nash itu sendiri. Penegasan itu sebagai reaksi atas prasangka dari kelompok yang menerima *qiyas*. Ibn Hazm berkata:

ظن قوم بجهلهم ان قولنا بالدليل خروج منا عن النص والجماع وظن اخرون القياس والدليل واحد فاطحاء وافي

ظنهم افحش خطأ<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, hlm. 125

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> Ibn Hazm, *al-Ihkam...*, juz V, hlm. 882

Amri Siregar<sup>80</sup> menyatakan bahwa ulama zahiri membagi al-dalil yang diambil dari nash dan ijma dalam operasionalnya untuk mendapatkan suatu kesimpulan hukum dari nash, sebagai berikut:

- a. Dalil yang diambil dari nash ada tujuh macam, yaitu:
  - 1) Suatu nash yang mengandung dua muqaddimah yang menghasilkan suatu kesimpulan hukum secara implisit.
  - 2) Penerapan keumuman *fi'il syarat* terhadap seluruh cakupannya, apabila karakteristiknya masih melekat pada obyeknya.
  - 3) *Lafzh* yang mengandung makna tertentu atau pengertiannya dikandung oleh lafadh lain.
  - 4) Ketentuan-ketentuan hukum itu tertolak seluruhnya kecuali satu, maka benarlah yang satu tersebut. Seandainya tidak dinyatakan dengan tegas hukumnya wajib atau haram, maka tetaplah hukumnya mubah, meskipun tidak dinyatakan dengan tegas.
  - 5) Suatu proposisi yang mengandung penetapan bahwa yang disebut lebih awal maka ia lebih utama dari yang berikutnya, meskipun tidak disebut secara tekstual.
  - 6) Suatu pemahaman yang diperoleh dari teks sebagai konsekwensi logis atau yang dikenal dengan istilah '*aks al-qadaya*
  - 7) Lafadh yang mengandung pengertian yang banyak
- b. al-dalil yang bersumber kepada ijma, terbagi kepada empat macam:

---

<sup>80</sup> Amri Siregar, *Ibn Hazm...*, hlm. 130- Lihat dan bandingkan Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam...* hlm. 154-160

- 1) Sesuatu yang telah ditetapkan hukumnya dengan nash, tetap berlaku sampai ada yang merubahnya.
- 2) Menetapkan batasan minimal (*al-hukm bi aqalli ma qil*) dalam masalah hukum yang diperselisihkan ukuran atau jumlahnya.
- 3) Kesepakatan untuk meninggalkan hukum yang masih *ikhtilaf*. Adanya *ikhtilaf* itu berarti ketentuan hukum yang masih *ikhtilaf* tersebut tidak tercapai *ijma'* padanya. Kesepakatan untuk meninggalkan pendapat yang masih *ikhtilaf* merupakan batalnya *ijma*.
- 4) Hukum yang berlaku kepada sebagian umat, diberlakukan juga kepada seluruh umat, selama tidak ada pengecualian (*khususiyat*).

#### **F. Ijtihad dalam Pemikiran Ibn Hazm**

Kedudukan Mazhab Maliki yang mendominasi kehidupan Andalusia, menyebabkan perhatian dan minat ulama Andalusia terpusat kepada mazhab tersebut serta mereka hanya berpegang kepada pandangan mazhab ini. Berbagai kitab syarah dan ikhtisar kitab al-Muwatha' bermunculan.

Maka, dominasi mazhab Maliki yang sedemikian kuat disertai sikap fuqaha yang hanya merujuk kepada pendapat fuqaha terdahulu menyebabkan perkembangan pemikiran muslim Andalusia khususnya dalam bidang fiqh serta pemikiran keislaman pada umumnya, dilanda kebekuan atau kejumudan.

Suasana kejumudan tersebut terus berlangsung hingga pada masa Ibn Hazm. Hampir tidak ada lagi kegiatan ilmiah, terutama di bidang fiqh. Pada masa ini tidak ada upaya untuk

menggali dan merujuk langsung kepada sumber pokok al-Qur'an dan al-Sunnah. Bahkan, karena adanya berbagai karya syarh dan ikhtisar, kitab al-muwatha' Imam Malik pun terlupakan. Sikap para fuqaha Malikiyah ketika itu justru tidak sejalan dengan semangat kebebasan dan anti *taklid* yang diisyaratkan Imam Malik.<sup>81</sup>

Ketika suasana *taklid* dan *jumud* tengah melanda masyarakat Islam khususnya di Andalusia, Ibn Hazm tampil dengan sikap anti taklid, menyerukan kebebasan berfikir dan mengumandangkan himbauan ijtihad.

*Ijtihad* bagi Ibn Hazm merupakan persoalan penting yang wajib diketahui maknanya oleh setiap muslim. Menurut Ibn Hazm *ijtihad* dari segi bahasa berwazan *ifti'al* dari kata *jahada* atau *al-juhd* (dalam arti bersungguh-sungguh atau berarti kemampuan atau kekuatan), sedangkan hakekat maknanya adalah memanfaatkan kemampuan untuk mencari sesuatu yang dikehendaki mengetahuinya, baik adanya sesuatu itu berupa harapan maupun berupa keyakinan.<sup>82</sup>

Selanjutnya Ibn Hazm menjelaskan tentang *ijtihad* dalam syari'at, ia menyatakan:

هو استفاد الطاقه في طلب حكم النازل حيث يوجد ذلك الحكم ما لا خلاف بين احد من اهل العلم بالديانته فيه

Artinya: *ijtihad* adalah memanfaatkan kemampuan untuk mencari hukum dari sesuatu yang terjadi di mana didapati hukumnya itu tidak ada perselisihan di antara ahli ilmu tentang kebenaran agamanya.

Dari defenisi *ijtihad* yang dinyatakan Ibn Hazm tersebut maka terdapat perbedaan yang sangat prinsipil dengan defenisi *ijtihad* yang dikemukakan oleh para ulama mujtahid lainnya.

---

<sup>81</sup> Suryan A. Jamrah, *Pemikiran Kalam...*, hlm. 31

<sup>82</sup> Ibn Hazm, *al-Muhalla...*, juz 8, hlm. 629

Bagi Ibn Hazm hukum-hukum syari'at itu seluruhnya merupakan keyakinan yang telah Allah jelaskan dengan sejelas-jelasnya tanpa ada perselisihan, sehingga menurutnya semua ulama pasti mampu menemukan hukum-hukum syari'at itu.

Mengamati penjelasan Ibn Hazm tentang *ijtihad* yang diuraikan di atas dapat dipahami bahwa *ijtihad* menurut Ibn Hazm adalah menarik hukum-hukum syari'at dari nash di mana nash itu sendiri telah jelas dan nyata bagi ahli ilmu yang berkehendak menggali hukum-hukumnya.

Sedangkan yang dimaksud dengan taklid menurut Ibn Hazm adalah sikap meniru atau menerima sepenuhnya pendapat orang lain atau tokoh tertentu, termasuk para imam mazhab bahkan para shahabat dan tabi'in, yang tanpa dalil atau alasan yang tegas.<sup>83</sup>

Oleh karena itu orang yang berilmu menurut Ibn Hazm dianjurkan berijtihad sesuai dengan kemampuannya, sementara orang awam dianjurkan bertanya kepada orang yang berilmu dan hanya menerima fatwa yang bersumber kepada dalil, terutama al-Qur'an dan al-Sunnah.<sup>84</sup>

Jadi dalam pemikiran Ibn Hazm, ijtihad itu merupakan kewajiban individual yang harus dilakukan oleh setiap muslim tanpa kecuali. Hanya saja kadarnya berbeda-beda sesuai dengan kemampuan masing-masing.

Seperti diuraikan pada pembahasan terdahulu, bahwa Ibn Hazm memilih mazhab al-Zahiri adalah karena dalam mazhab ini tidak ada orang yang ditaklidi, terlepas dari ikatan

---

<sup>83</sup> Suryan A. Jamrah, *Pemikiran Kalam*,...hlm. 32

<sup>84</sup> *Ibid*, hlm. 32









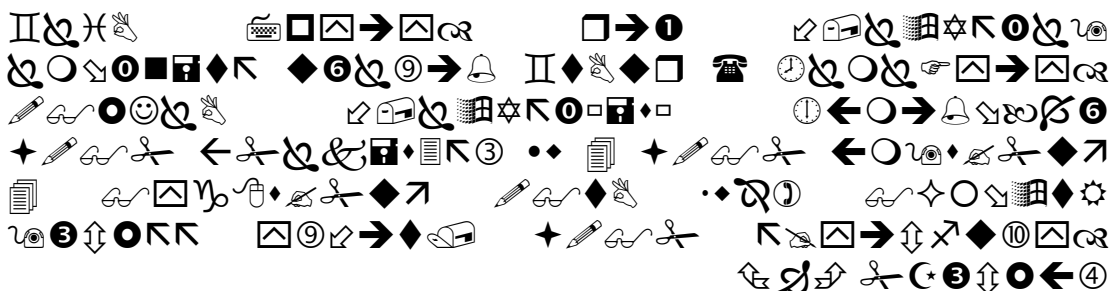
Persoalan nafkah dalam keluarga adalah masalah penting. Memberi nafkah kepada isteri termasuk pengertian memeliharanya dengan baik, dan jika tidak mampu, maka lebih baik menceraikannya saja sehingga isteri tidak menderita.

𐀀𐀁𐀂→𐀃𐀄𐀅𐀆𐀇𐀈𐀉𐀊𐀋𐀌𐀍𐀎𐀏𐀐𐀑𐀒𐀓𐀔𐀕𐀖𐀗𐀘𐀙𐀚𐀛𐀜𐀝𐀞𐀟𐀠𐀡𐀢𐀣𐀤𐀥𐀦𐀧𐀨𐀩𐀪𐀫𐀬𐀭𐀮𐀯𐀰𐀱𐀲𐀳𐀴𐀵𐀶𐀷𐀸𐀹𐀺𐀻𐀼𐀽𐀾𐀿𐁀𐁁𐁂𐁃𐁄𐁅𐁆𐁇𐁈𐁉𐁊𐁋𐁌𐁍𐁎𐁏𐁐𐁑𐁒𐁓𐁔𐁕𐁖𐁗𐁘𐁙𐁚𐁛𐁜𐁝𐁞𐁟𐁠𐁡𐁢𐁣𐁤𐁥𐁦𐁧𐁨𐁩𐁪𐁫𐁬𐁭𐁮𐁯𐁰𐁱𐁲𐁳𐁴𐁵𐁶𐁷𐁸𐁹𐁺𐁻𐁼𐁽𐁾𐁿𐂀𐂁𐂂𐂃𐂄𐂅𐂆𐂇𐂈𐂉𐂊𐂋𐂌𐂍𐂎𐂏𐂐𐂑𐂒𐂓𐂔𐂕𐂖𐂗𐂘𐂙𐂚𐂛𐂜𐂝𐂞𐂟𐂠𐂡𐂢𐂣𐂤𐂥𐂦𐂧𐂨𐂩𐂪𐂫𐂬𐂭𐂮𐂯𐂰𐂱𐂲𐂳𐂴𐂵𐂶𐂷𐂸𐂹𐂺𐂻𐂼𐂽𐂾𐂿𐃀𐃁𐃂𐃃𐃄𐃅𐃆𐃇𐃈𐃉𐃊𐃋𐃌𐃍𐃎𐃏𐃐𐃑𐃒𐃓𐃔𐃕𐃖𐃗𐃘𐃙𐃚𐃛𐃜𐃝𐃞𐃟𐃠𐃡𐃢𐃣𐃤𐃥𐃦𐃧𐃨𐃩𐃪𐃫𐃬𐃭𐃮𐃯𐃰𐃱𐃲𐃳𐃴𐃵𐃶𐃷𐃸𐃹𐃺𐃻𐃼𐃽𐃾𐃿𐄀𐄁𐄂𐄃𐄄𐄅𐄆𐄇𐄈𐄉𐄊𐄋𐄌𐄍𐄎𐄏𐄐𐄑𐄒𐄓𐄔𐄕𐄖𐄗𐄘𐄙𐄚𐄛𐄜𐄝𐄞𐄟𐄠𐄡𐄢𐄣𐄤𐄥𐄦𐄧𐄨𐄩𐄪𐄫𐄬𐄭𐄮𐄯𐄰𐄱𐄲𐄳𐄴𐄵𐄶𐄷𐄸𐄹𐄺𐄻𐄼𐄽𐄾𐄿𐅀𐅁𐅂𐅃𐅄𐅅𐅆𐅇𐅈𐅉𐅊𐅋𐅌𐅍𐅎𐅏𐅐𐅑𐅒𐅓𐅔𐅕𐅖𐅗𐅘𐅙𐅚𐅛𐅜𐅝𐅞𐅟𐅠𐅡𐅢𐅣𐅤𐅥𐅦𐅧𐅨𐅩𐅪𐅫𐅬𐅭𐅮𐅯𐅰𐅱𐅲𐅳𐅴𐅵𐅶𐅷𐅸𐅹𐅺𐅻𐅼𐅽𐅾𐅿𐆀𐆁𐆂𐆃𐆄𐆅𐆆𐆇𐆈𐆉𐆊𐆋𐆌𐆍𐆎𐆏𐆐𐆑𐆒𐆓𐆔𐆕𐆖𐆗𐆘𐆙𐆚𐆛𐆜𐆝𐆞𐆟𐆠𐆡𐆢𐆣𐆤𐆥𐆦𐆧𐆨𐆩𐆪𐆫𐆬𐆭𐆮𐆯𐆰𐆱𐆲𐆳𐆴𐆵𐆶𐆷𐆸𐆹𐆺𐆻𐆼𐆽𐆾𐆿𐇀𐇁𐇂𐇃𐇄𐇅𐇆𐇇𐇈𐇉𐇊𐇋𐇌𐇍𐇎𐇏𐇐𐇑𐇒𐇓𐇔𐇕𐇖𐇗𐇘𐇙𐇚𐇛𐇜𐇝𐇞𐇟𐇠𐇡𐇢𐇣𐇤𐇥𐇦𐇧𐇨𐇩𐇪𐇫𐇬𐇭𐇮𐇯𐇰𐇱𐇲𐇳𐇴𐇵𐇶𐇷𐇸𐇹𐇺𐇻𐇼𐇽𐇾𐇿𐈀𐈁𐈂𐈃𐈄𐈅𐈆𐈇𐈈𐈉𐈊𐈋𐈌𐈍𐈎𐈏𐈐𐈑𐈒𐈓𐈔𐈕𐈖𐈗𐈘𐈙𐈚𐈛𐈜𐈝𐈞𐈟𐈠𐈡𐈢𐈣𐈤𐈥𐈦𐈧𐈨𐈩𐈪𐈫𐈬𐈭𐈮𐈯𐈰𐈱𐈲𐈳𐈴𐈵𐈶𐈷𐈸𐈹𐈺𐈻𐈼𐈽𐈾𐈿𐉀𐉁𐉂𐉃𐉄𐉅𐉆𐉇𐉈𐉉𐉊𐉋𐉌𐉍𐉎𐉏𐉐𐉑𐉒𐉓𐉔𐉕𐉖𐉗𐉘𐉙𐉚𐉛𐉜𐉝𐉞𐉟𐉠𐉡𐉢𐉣𐉤𐉥𐉦𐉧𐉨𐉩𐉪𐉫𐉬𐉭𐉮𐉯𐉰𐉱𐉲𐉳𐉴𐉵𐉶𐉷𐉸𐉹𐉺𐉻𐉼𐉽𐉾𐉿𐊀𐊁𐊂𐊃𐊄𐊅𐊆𐊇𐊈𐊉𐊊𐊋𐊌𐊍𐊎𐊏𐊐𐊑𐊒𐊓𐊔𐊕𐊖𐊗𐊘𐊙𐊚𐊛𐊜𐊝𐊞𐊟𐊠𐊡𐊢𐊣𐊤𐊥𐊦𐊧𐊨𐊩𐊪𐊫𐊬𐊭𐊮𐊯𐊰𐊱𐊲𐊳𐊴𐊵𐊶𐊷𐊸𐊹𐊺𐊻𐊼𐊽𐊾𐊿𐋀𐋁𐋂𐋃𐋄𐋅𐋆𐋇𐋈𐋉𐋊𐋋𐋌𐋍𐋎𐋏𐋐𐋑𐋒𐋓𐋔𐋕𐋖𐋗𐋘𐋙𐋚𐋛𐋜𐋝𐋞𐋟𐋠𐋡𐋢𐋣𐋤𐋥𐋦𐋧𐋨𐋩𐋪𐋫𐋬𐋭𐋮𐋯𐋰𐋱𐋲𐋳𐋴𐋵𐋶𐋷𐋸𐋹𐋺𐋻𐋼𐋽𐋾𐋿𐌀𐌁𐌂𐌃𐌄𐌅𐌆𐌇𐌈𐌉𐌊𐌋𐌌𐌍𐌎𐌏𐌐𐌑𐌒𐌓𐌔𐌕𐌖𐌗𐌘𐌙𐌚𐌛𐌜𐌝𐌞𐌟𐌠𐌡𐌢𐌣𐌤𐌥𐌦𐌧𐌨𐌩𐌪𐌫𐌬𐌭𐌮𐌯𐌰𐌱𐌲𐌳𐌴𐌵𐌶𐌷𐌸𐌹𐌺𐌻𐌼𐌽𐌾𐌿𐍀𐍁𐍂𐍃𐍄𐍅𐍆𐍇𐍈𐍉𐍊𐍋𐍌𐍍𐍎𐍏𐍐𐍑𐍒𐍓𐍔𐍕𐍖𐍗𐍘𐍙𐍚𐍛𐍜𐍝𐍞𐍟𐍠𐍡𐍢𐍣𐍤𐍥𐍦𐍧𐍨𐍩𐍪𐍫𐍬𐍭𐍮𐍯𐍰𐍱𐍲𐍳𐍴𐍵𐍶𐍷𐍸𐍹𐍺𐍻𐍼𐍽𐍾𐍿𐎀𐎁𐎂𐎃𐎄𐎅𐎆𐎇𐎈𐎉𐎊𐎋𐎌𐎍𐎎𐎏𐎐𐎑𐎒𐎓𐎔𐎕𐎖𐎗𐎘𐎙𐎚𐎛𐎜𐎝𐎞𐎟𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤𐎥𐎦𐎧𐎨𐎩𐎪𐎫𐎬𐎭𐎮𐎯𐎰𐎱𐎲𐎳𐎴𐎵𐎶𐎷𐎸𐎹𐎺𐎻𐎼𐎽𐎾𐎿𐏀𐏁𐏂𐏃𐏄𐏅𐏆𐏇𐏈𐏉𐏊𐏋𐏌𐏍𐏎𐏏𐏐𐏑𐏒𐏓𐏔𐏕𐏖𐏗𐏘𐏙𐏚𐏛𐏜𐏝𐏞𐏟𐏠𐏡𐏢𐏣𐏤𐏥𐏦𐏧𐏨𐏩𐏪𐏫𐏬𐏭𐏮𐏯𐏰𐏱𐏲𐏳𐏴𐏵𐏶𐏷𐏸𐏹𐏺𐏻𐏼𐏽



Artinya: "Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, Yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara ma'ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian. apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, Maka tidak ada dosa atas keduanya. dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, Maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha melihat apa yang kamu kerjakan".

Ia mengatakan bahwa dalam ayat ini Allah menjelaskan kewajiban ayah untuk memberi nafkah (makanan) dan pakaian kepada isterinya dengan baik. Seseorang tidak dibebani melebihi batas kemampuannya. Seorang ayah tidak boleh menderita karena anaknya dan tidak pula sebaliknya dan ahli waris pun mempunyai kewajiban seperti itu. Kata Ibn Hazm "*al-zawj warith fa 'alayha nafqatuhu bi nash al-Qur'an*" (isteri adalah ahli waris, maka berdasarkan nash al-Qur'an ia berkewajiban memberi nafkah kepada suaminya yang sedang tidak mampu). memperkuat argumennya merujuk surat al-Talaq ayat 7 yang berbunyi:



Artinya: "Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. dan orang yang disempitkan rezekinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar apa yang Allah berikan kepadanya. Allah kelak akan memberikan kelapangan sesudah kesempitan".

Ayat tersebut pada intinya menetapkan adanya keharusan tolong menolong yang tidak mampu dari harta yang diberikan Allah kepadanya.

Bila dicermati penalaran Ibn Hazm dalam masalah ini, ia mengambil ayat-ayat universal yang menurutnya masih relevan dengan tema yang dibahas, yang mana tidak dilakukan oleh ulama lain. Jika dikaitkan dengan konteks kehidupan modern dewasa ini, yang mana beban domestik suatu rumah tangga tidak selamanya berada dan hanya pada pundak suami semata. Dewasa ini perempuan banyak yang memiliki profesi dengan penghasilan cukup tinggi bahkan melebihi penghasilan suaminya. Maka, pendapat Ibn Hazm ini dapat menjadi sebuah solusi untuk menjaga keutuhan dan kelestarian suatu perkawinan.

### 3. kasus sewa menyewa tanah pertanian.

Masalah sewa menyewa dalam bab fiqh *mu'amalah* disebut *ijarah*. *Ijarah* didefinisikan dengan memberi upah atau imbalan. Dengan demikian apabila transaksi sewa menyewa telah sah, maka si penyewa berhak memiliki manfaat barang yang disewa, sedang yang menyewakan berhak memiliki atau menikmati upah. *Ijarah* merupakan suatu akad untuk saling menerima imbalan. Bentuk mu'amalah ini merupakan suatu kebutuhan dalam kehidupan umat manusia, karena itulah syari'at Islam membolehkannya.

Selanjutnya, yang menjadi obyek sewa menyewa ini banyak ragam dan jenisnya, seperti sewa menyewa rumah, kendaraan, tanaman tanah lahan pertanian dan sebagainya. Mengenai sewa menyewa tanah baik untuk jangka pendek atau lama, menurut Ibn Hazm tidak dibenarkan menurut hukum Islam. Pendapat Ibn Hazm ini berbeda dengan yang dianut oleh mayoritas ulama seperti Abu Yusuf dan al-Syaibani (mazhab Hanafi), ulama mazhab Maliki,

termasuk mazhab zahiriyah. Menurut mereka bahwa pada prinsipnya sewa menyewa tanah itu tidak dilarang.

Menurut Ibn Hazm tidak boleh melakukan sewa menyewa tanah lahan, maka pemilik tanah dapat memanfaatkan tanahnya dengan tiga cara:

1. Pengelolaan dilakukan sendiri dengan peralatan tenaga dan bibit ditanggung sendiri.
2. Pengelolaannya diserahkan kepada pihak lain tanpa mengambil bagian dari hasilnya, bahkan jika membantu dengan peralatan, tenaga dan bibit dengan tidak menyewakan tanahnya adalah lebih baik.
3. Pengelolaannya diserahkan kepada orang dengan kesepakatan bagi hasil antara pemilik dan pengelola.

### BAB III

#### TINJAUAN UMUM TENTANG HAID DAN MAQASHID AL-SYARI'AH

##### A. Haid dalam Tinjauan Ilmu Pengetahuan

###### 1. Proses Terjadinya Haid

Istilah haid menurut medis adalah menstruasi, adapun pengertiannya seperti yang diungkapkan oleh Prof.dr. Hanifa Wlknjosastro. spOg,<sup>1</sup> adalah perdarahan secara periodik dan siklik dari *uterus*,<sup>2</sup> disertai pelepasan (*deskuamas*<sup>3</sup>) *endometrium*<sup>4</sup>. Dikatakan periodik karena datangnya haid pada seorang perempuan mempunyai periode-periode tertentu.

Haid atau menstruasi merupakan peluruhan dinding rahim yang terdiri dari darah dan jaringan tubuh. Kejadian ini berlangsung tiap bulan pada perempuan. Dengan kata lain, haid merupakan suatu proses pembersihan rahim terhadap pembuluh darah, kelenjar-kelenjar dan sel-sel yang tidak terpakai karena tidak ada pembuahan. Bila terjadi pembuahan atau kehamilan, haid tidak terjadi. Pada kehamilan, dinding rahim akan bertambah tebal, pembuluh darah bertambah banyak, kelenjar dan sel-sel di dalam rahim

---

<sup>1</sup> Prof. dr. Hanifa Wlknjosastro, spOg. (ed.), *Ilmu Kandungan*, (Jakarta: Yayasan Bina Pustaka Sarwono Prawirohardjo, 2007), cet. Ke- V, hlm.103.

<sup>2</sup> *Uterus* (rahim) adalah organ maskular berongga pada mamalia betina, merupakan tempat tertanamnya telur yang telah dibuahi secara normal serta tempat pemeliharaan embrio dan janin yang sedang tumbuh. Rongganya membuka ke dalam vagina di bawah dan ke dalam tuba uterina di sisi kanan dan kiri bagian atas, W.B. Saunders company, Philadelphia, *Dorlands Pocket...*, hlm. 1142. Bentuk rahim seperti buah pir, dengan berat sekitar 30 gram terletak di panggul kecil di antar bagian usus sebelum dubur di depannya terletak kandung kemih. Bagian bawahnya disangga oleh ligamen yang kuat, sehingga bebas untuk tumbuh dan berkembang saat kehamilan. Ruangan rahim berbentuk segitiga, dengan bagian besarnya di atas. lapisan otot rahim terdiri dari tiga lapis, yang mempunyai kemampuan untuk tumbuh- kembang sehingga dapat memelihara dan mempertahankan kehamilan selama sembilan bulan. Setelah persalinan otot rahim dapat menutup pembuluh darah untuk menghindari perdarahan. Setelah 42 hari pasca persalinan rahim dapat mengecil kembali. lihat. Ida Ayu Chandranita Manuaba, *Memahami Kesehatan Reproduksi Wanita*, (Jakarta: EGC, 2009), hlm.51

<sup>3</sup> Desquamation adalah pelepasan elemen *epitel*, terutama kulit dalam bentuk sisik atau lembaran halus, lihat. W.B. Saunders company, Philadelphia, *Dorlands Pocket...*, hlm. 305

<sup>4</sup> Endometrium: membran mukosa yang melapisi *uterus*, W.B. Saunders company, Philadelphia, *Dorlands...*, hlm. 383

berkembang untuk menyokong pertumbuhan janin. Menstruasi merupakan proses normal yang terjadi pada setiap perempuan dewasa.<sup>5</sup>

Ada beberapa faktor yang mempengaruhi mekanisme terjadinya haid yaitu:

a. Faktor-faktor enzim

Pada fase proliferasi *estrogen*<sup>6</sup> mempengaruhi tersimpannya *enzim-enzim hidrolitik* dalam *endometrium*, serta merangsang pembentukan *glikogen* dan asam-asam *mukopolisakarida*. Zat-zat yang terakhir ini ikut serta dalam pembangunan *endometrium*, khususnya dalam pembentukan stroma di bagian bawahnya. Pada pertengahan fase luteal sintesis *mukopolisakarida* terhenti, dengan akibat mempertinggi *permeabilitas* pembuluh-pembuluh darah yang sudah berkembang sejak permulaan fase proliferasi. Dengan demikian, lebih banyak zat-zat makanan mengalir ke stroma *endometrium* sebagai persiapan untuk *implantasi*<sup>7</sup> *ovum*, apabila terjadi kehamilan. Jika kehamilan tidak terjadi, maka dengan menurunnya kadar *progesteron*, *enzim-enzim hidrolitik* dilepaskan dan merusak bagian dari sel-sel yang berperan dalam sintesis protein. Karena itu timbul gangguan dalam metabolisme *endometrium* yang mengakibatkan regresi *endometrium* dan perdarahan.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Eva Ellya Sibagaring, Ranga Pusmaika, Rismalinda, *Kesehatan Reproduksi Wanita*, (Jakarta: Trans Info Media, 2010), hlm.3

<sup>6</sup> *Estrogen* dihasilkan oleh folikel dan *korpus luteum* pada ovarium dan plasenta selama kehamilan. *Estradiol* merupakan hormone *estrogen* primer yang asalnya dari ovarium. *Estrogen* berfungsi untuk: meningkatkan lipogenesis jaringan adipose, merangsang maturasi organ seks perempuan. mengurangi laju resorpsi tulang, meningkatkan kadar triasilgliserol darah, menurunkan kolesterol darah, meningkatkan sintesis protein hepar, transferin, seruloplasmin. Lihat. Saryono, *Biokimia Reproduksi*, (Jogjakarta: Mitra Cendekia, 2008), hlm.23-24

<sup>7</sup> Adapun maksud implantasi dalam kamus kebidanan adalah tindakan menanam sel telur yang telah dibuahi ke dalam *endometrium*. Lihat. Denise Tiran, *Kamus bidan*, (Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran EGC, 2005), hlm.232

<sup>8</sup> Hanifa, *Ilmu Kandungan...*, hlm. 119

### b. Faktor-faktor Vaskular

Mulai fase proliferasi terjadi pembentukan sistem Vaskularisasi dalam lapisan fungsional *endometrium*. Pada pertumbuhan *endometrium* ikut tumbuh pula *arteria-arteria*, *vena-vena* dan hubungan antaranya. Dengan regresi *endometrium* timbul statis dalam *vena-vena* serta saluran-saluran yang menghubungkannya dengan *arteri*<sup>10</sup>. Akhirnya terjadi *nekrosis*<sup>11</sup> dan perdarahan dengan pembentukan hematoma, baik dari *arteri* maupun dari *vena*.<sup>12</sup>

### c. Faktor *prostaglandin*

*Endometrium* mengandung banyak *prostaglandin*, dengan desinterasi *endometrium* *prostaglandin* terlepas dan menyebabkan berkontraksinya *endometrium* sebagai suatu faktor untuk membatasi perdarahan pada haid.<sup>13</sup>

Usia gadis remaja pertama kali haid biasanya terjadi sekitar 10 sampai 16 tahun. Saat haid yang pertama ini datang dinamakan *menarche*, usia *menarche* dipengaruhi faktor keturunan, keadaan gizi<sup>14</sup> dan kesehatan.<sup>15</sup> *Menarche* sebenarnya merupakan

---

<sup>9</sup> Vena adalah pembuluh darah balik . Pembuluh darah yang mengalirkan darah kapiler kembali ke jantung. Pembuluh vena memiliki dinding yang tipis dan lapisan endothelium yang membentuk katup-katup vena. Denise Tiran, *Kamus Bidan*,... hlm.490

<sup>10</sup> Arteri maksudnya adalah pembuluh nadi; pembuluh darah yang membawa darah dari jantung ke bagian tubuh lainnya. Denise Tiran, *Kamus Bidan*,... hlm.30

<sup>11</sup> Nekrosis maksudnya kematian jaringan, Denise Tiran, *Kamus Bidan*,... hlm. 307

<sup>12</sup> *Ibid.*, hlm. 119-120

<sup>13</sup> *Ibid.*, hlm. 120

<sup>14</sup> Status gizi remaja wanita sangat mempengaruhi terjadinya menstruasi, baik dari faktor terjadinya *menarche* (haid pertama), adanya keluhan-keluhan selama *menarche* maupun lamanya hari *menarche*. Wanita remaja yang pertama sekali mengalami haid akan mengeluh rasa nyeri, kurang nyaman dan lain-lain. Tetapi pada beberapa remaja keluhan-keluhan tersebut tidak dirasakan, hal ini dipengaruhi oleh nutrisi yang biasa dikonsumsi dan olah raga teratur. Gizi kurang atau terbatas selain akan mempengaruhi pertumbuhan, fungsi organ tubuh, juga akan mempengaruhi kesehatan reproduksi, Hal ini akan berdampak pada gangguan haid. Lihat. Yuyum Rumdamsih dkk, *Gizi Dalam Kesehatan Reproduksi*, (Jakarta: penerbit Buku kedokteran, 2005), hlm.70

<sup>15</sup> Hanifa Wiknjosastro (ed.), *Ilmu Kandungan*, (Jakarta: Yayasan Bina Pustaka Sarwono Prawirohardjo, 2007), hlm.104

puncak dari serangkaian perubahan yang terjadi pada seorang gadis sedang menginjak usia dewasa. Perubahan timbul karena serangkaian interaksi antara beberapa kelenjar di dalam tubuh. Pusat pengendali yang utama adalah bagian otak, disebut *hypothalamus*, yang bekerjasama dengan kelenjar bawah otak mengendalikan urutan rangkaian perubahan.<sup>16</sup>

## 2. Siklus Haid

Panjang siklus haid adalah jarak antara tanggal mulainya haid yang lalu dan mulainya haid berikutnya. Hari mulainya perdarahan dinamakan hari pertama siklus. Panjang siklus haid yang normal atau dianggap sebagai siklus haid adalah 28 hari, tetapi variasinya cukup luas, bukan saja antara beberapa wanita tetapi juga pada wanita yang sama. Bahkan pada kakak beradik maupun saudara kembar siklusnya tidak terlalu sama. Panjang siklus haid dipengaruhi oleh usia seseorang.<sup>17</sup> Lamanya berbeda-beda antara 1-2 hari, 2-8 hari, ada yang 4-6 hari.<sup>18</sup>

Pada masa reproduksi dan dalam keadaan tidak hamil, selaput lendir *uterus* mengalami perubahan-perubahan siklik yang berkaitan erat dengan aktivitas ovarium.<sup>19</sup> Dapat dibedakan empat fase *endometrium* dalam siklus haid, yakni: *pertama*, fase

---

<sup>16</sup> Derek Llewellyn Jones, *Everywomen*, terj. Dian Paramesti Bahar, ( t.t: Delapratasa Publising, 2005), hlm. 26

<sup>17</sup> Hanifa Wiknjosastro, *Ilmu Kandungan*, (Jakarta: Yayasan Bina Pustaka Sarwono Prawihardjo, 2007), cet. V, hlm. 103.

<sup>18</sup> Sylvia A. Price dan Lorraine M. Wilson, *Patofisiologi: Konsep klinis Proses-proses penyakit*, judul asli *Pathophysiology: Clinical concepts of Disease Processes*, (Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran, 2005), hlm.1281

<sup>19</sup> Ovarium atau indung telur terletak antara rahim dan dinding panggul dan digantung ke rahim oleh ligament. Sebulan sekali, indung telur (*ovum*) kiri dan kanan secara bergiliran melepaskan sel telur yang telah matang dan siap dibuahi sperma. Namun jika tidak terjadi pembuahan oleh sperma, sel telur tersebut akan dikeluarkan bersama menstruasi. Saat seorang anak perempuan lahir, ovariumnya mengandung sekitar setengah juta ova ( cikal bakal telur). Setiap ova mempunyai kemungkinan berkembang menjadi sel telur matang. Namun, hanya 400 ova saja yang berhasil menjadi sel telur matang selama perempuan menjalani usia produktif. Lihat. Dita Andira, *Seluk Beluk Kesehatan Reproduksi Wanita*, (Jogjakarta: A Plus Books, 2010), hlm.15



proliferasi, *kedua*, fase luteal, *ketiga*, fase menstruasi dan *keempat*, fase regenerasi.

Masing-masing fase tersebut adalah sebagai berikut:

a. Fase proliferasi

Dalam fase ini *endometrium* tumbuh menjadi setebal lebih kurang 3,5 mm. Fase ini berlangsung dari hari ke lima sampai hari ke empat belas dari siklus haid.<sup>20</sup> Fase proliferasi dibagi menjadi tiga tahap, yaitu:

- 1) Fase proliferasi dini. Fase ini terjadi pada hari ke- 4 sampai hari ke-7. fase ini dapat dikenali dari *epitel*<sup>21</sup> permukaan yang tipis dan adanya regenerasi *epitel*.
- 2) Fase proliferasi madya. Fase ini terejadi pada hari ke- 8 sampai hari ke- 10. Fase ini merupakan bentuk transisi dan dapat dikenali dari *epitel* permukaan yang berbentuk torak yang tinggi.
- 3) Fase proliferasi akhir. Fase ini berlangsung antara hari ke-11 sampai hari ke- 14. fase ini dapat dikenali dari permukaan yang tidak rata dan dijumpai banyaknya *mitosis*.<sup>22</sup>

b. Fase luteal

Selama fase kedua menstruasi (fase luteal) progesteron bersama *estradiol*, menyebabkan *endometrium* terus menebal. Peningkatan vaskularisasi juga terjadi dan sel endrometrium berdiferensi dan menjadi bersekresi.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> *Obstetri Fisiologi...*, hlm. 75. Fase proliferasi ini dapat dibagi menjadi tiga, *pertama*, Fase proliferasi dini, fase ini berlangsung antara hari ke 4 – hari ke-7, *kedua*, Fase proliferasi madya, fase ini berlangsung antara hari ke 8 sampai dengan hari ke-10. *Ketiga*, Fase proliferasi akhir,

<sup>21</sup> Epitel; ephitellium, yaitu lapisan sel yang menutupi semua permukaan luar dan semua permukaan dalam , termasuk rongga kavitas, kelenjer dan pembuluh. Denise Tiran, *Kamus Bidan*, (Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran EGC, 2005), hlm. 154

<sup>22</sup> Dita Andira, *Seluk Beluk...*, hlm. 32-33

Sekitar seminggu setelah pembentukannya, *korpus luteum*<sup>24</sup> mulai mundur, produksi *estradiol* dan progesteron menurun. Sampai hari ke-28 dalam siklus, kadar steroid ovarium tidak cukup untuk mendukung penebalan *endometrium* dan akhirnya mengelupas masuk ke *uterus* dan diekspresikan. Buangan darah ini melalui vagina disebut menstruasi. Menstruasi biasanya berakhir 3-5 hari dan menghasilkan maksimum sekitar 50 ml cairan.<sup>25</sup>

Pada fase luteal, setelah *ovulasi*,<sup>26</sup> sel-sel *granulosa* membesar, membentuk vakuola dan bertumpuk pigmen kuning ( *lutein*), folikel menjadi *korpus luteum*. Vaskularisasi dalam lapisan *granulosa*<sup>27</sup> juga bertambah dan mencapai puncaknya pada 8-9 hari setelah *ovulasi*.<sup>28</sup>

*Luteinized granulosa*<sup>29</sup> dalam *korpus luteum* itu membentuk *progesteron*<sup>30</sup> banyak dan *luteinized theca cells* membuat pula *estrogen* yang banyak, sehingga kedua hormon itu meningkat tinggi pada fase luteal. Mulai 10-12 hari setelah *ovulasi korpus luteum*

<sup>23</sup> Saryono, *Biokimia Reproduksi*, (Jogyakarta: Mitra Cendikia, 2008), cet. ke-2, hlm. 37

<sup>24</sup> Korpus luteum secara harfiah berarti badan kuning, yakni bangunan yang awalnya berwarna keabu-abuan tetapi kemudian berwarna kuning dan terbentuk dari folikel de Graaf setelah terjadinya ovulasi. Dalam siklus menstruasi korpus luteum bertahan selama 12 hari sebelum mengalami degenerasi. Jika terjadi kehamilan, struktur ini akan bertahan sekitar 14-16 minggu, yaitu sampai plasenta terbentuk dan berfungsi sepenuhnya. Denise Tiran, *Kamus Bidan*, ..hlm. 103

<sup>25</sup> Saryono, *Biokimia Reproduksi*..., hlm. 37

<sup>26</sup> Ovulasi adalah proses pembelahan sel telur dari ovarium (indung telur) melalui rupture folikel de Graaf. Pada wanita dewasa yang normal, ovulasi terjadi dengan interval sekitar 28 hari dan berlangsung secara bergantian di antara dua ovarium. Biasanya hanya satu sel telur yang diproduksi tetapi kadang-kadang jika dibuahi dapat menyebabkan kelahiran kembar. Denise Tiran, *Kamus Bidan*, ..hlm. 330

<sup>27</sup> Granulosa sel, maksudnya adalah sel-sel yang melapisi folikel de Graaf dan mensekresikan hormone estradiol. Denise Tiran, *Kamus Bidan*, ..hlm. 192

<sup>28</sup> Hanifa Wiknjosastro, *Ilmu Kebidanan*, ..hlm. 107

<sup>29</sup> Luteinized granulosa yakni sel-sel granulosa yang terbentuk sesudah ovulasi. Sel-sel ini mensekresikan estradiol dan progesteron. Denise Tiran, *Kamus Bidan*, ..hlm. 192

<sup>30</sup> Progesteron merupakan hormon reproduksi perempuan yang dibentuk oleh corpus luteum, setelah terjadi *ovulasi*. Hormon ini berpengaruh terhadap alat-alat reproduksi seperti *uterus* dan *mammæ*. Lihat Bagian Obstetri dan Fisiologi Fakultas Kedokteran Unpad, *Obstetri Fisiologi*, (Bandung: Eleman, 1983), hlm. 93

mengalami regresi berangsur-angsur disertai dengan berkurangnya kapilar-kapilar dan diikuti oleh menurunnya sekresi<sup>31</sup> progesteron dan estrogen. Masa hidup *korpus luteum* pada manusia tidak bergantung pada hormon *gonadotropin*<sup>32</sup>, dan sekali terbentuk ia berfungsi sendiri (*autonom*). Empat belas hari sesudah *ovulasi*<sup>33</sup>, terjadi haid. Pada siklus haid normal umumnya terjadi variasi dalam panjangnya siklus disebabkan oleh variasi dalam fase folikuler.<sup>34</sup>

### c. Fase menstruasi

Pada masa ini *endometrium* dicampakkan dari dinding rahim disertai perdarahan, hanya lapisan tipis yang tinggal yang disebut *stratum basale*, fase ini berlangsung 4 hari. Jadi dengan haid itu keluar darah, potongan-potongan *endometrium* dan lendir dari *servik*.<sup>35</sup> Darah itu tidak membeku karena ada ferment yang mencegah pembekuan darah dan mencairkan potongan-potongan *mucosa* (selaput lender). Hanya kalau banyak darah keluar maka ferment tersebut tidak mencukupi hingga timbul bekuan-bekuan darah dalam darah haid. Banyaknya perdarahan selama haid normal lebih kurang 50 cc.<sup>36</sup>

---

<sup>31</sup> Sekresi adalah substansi yang diproduksi oleh sebuah kelenjer. Denise Tiran, *kamus Bidan*,... hlm. 421

<sup>32</sup> Gonadotropin adalah setiap hormone yang memiliki efek stimulasi pada gonad. Ada dua jenis hormon gonadotropin yang disekresikan oleh hipofisis anterior yakni follicle stimulating hormone (FSH) dan luteinizing hormone (LH). Denise Tiran, *Kamus Bidan*,... hlm. 190

<sup>33</sup> Ovulasi adalah proses pembebasan sel telur dari ovarium melalui ruptura folikel de Graff. pada perempuan dewasa yang normal, ovulasi terjadi dengan interval sekitar 28 hari dan berlangsung secara bergantian di antara dua ovarium. Biasanya hanya satu sel telur yang diproduksi tetapi kadang-kadang ovulasi menghasilkan dua atau lebih sel telur jika dibuahi dapat menyebabkan kelahiran kembar. Denise Tiran, *Kamus Bidan*, ... hlm. 330

<sup>34</sup> Hanifa Wicnjastro, *Ilmu Kebidanan*, ... hlm. 107

<sup>35</sup> *Serviks* (leher rahim) terletak di puncak vagina. *Servik* biasanya merupakan penghalang masuknya bakteri kecuali selama menstruasi dan selama masa *ovulasi* (pelepasan sel telur). Saluran di dalam *servik* sangat sempit sehingga pada masa kehamilan janin tidak bisa melewatinya. Akan tetapi, saluran ini dapat meregang pada saat persalinan, yang memungkinkan janin dapat melewati saluran tersebut. Lihat Dita Amira, *Seluk Beluk*..., hlm.13-14

<sup>36</sup> Bagian Obstetri dan Ginekologi Fakultas Kedokteran Universitas Padjajaran Bandung, *Obstetri Fisiologi*..., hlm.74

#### d. Fase Regenerasi

Fase ini disebut juga dengan fase *post menstrum*, luka yang terjadi karena *endometrium* dilepaskan, berangsur-angsur ditutup kembali oleh selaput lendir baru, yang terjadi dari sel *epitel* kelenjar-kelenjar *endometrium*. Pada saat ini tebalnya *endometrium* lebih kurang 0,5 mm, stadium ini sudah mulai waktu stadium menstruasi dan berlangsung lebih kurang empat hari.<sup>37</sup>

### 3. Kandungan Darah haid

Darah haid menurut Ahsin W al-Hafidz<sup>38</sup>, mengandung berbagai macam substansi (zat) atau unsur-unsur, yaitu sebagai berikut:

1. Normal dan haemolytic (butir darah merah yang normal dan yang telah pecah), terkadang ada juga *erythrocyte* yang menggumpal.
2. *Epithelium cells* (sel-sel permukaan) yang mengalami disintegrasi atau autolysis (penghancuran atau penguraian).
3. *Satroma endometrium cells* dan *uterus*.
4. *Glandula uterine secret* (getah kelenjer rahim), *glandula cervixuteri* (kelenjer leher rahim) dan getah-getah lain yang berasal dari vulva
5. *Fragmen-fragmen* jaringan.

### 4. Gejala-Gejala yang Berhubungan dengan Haid

Pada diri seorang wanita di masa reproduksi biasanya mengalami beberapa gejala psikologik yang negatif atau gejala fisik. Sifat gejalanya bervariasi dan cenderung memburuk ketika saat-saat menjelang dan selama terjadinya proses perdarahan haid pada

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, hlm.74-75

<sup>38</sup> Ahsin W. Al-Hafidz, *Fikih Kesehatan*, (Jakarta: Amzah, 2007), hlm.123

tubuhnya. Keadaan ini tidak selalu terjadi pada setiap siklus haidnya dan intensitasnya pun tidak sama.

Diantara masalah tersebut adalah:

- a. Kelainan dalam banyaknya darah dan lamanya perdarahan pada haid, terbagi dua, yaitu:
  1. *Hipermenora* atau *menorrhagia* maksudnya adalah perdarahan haid yang lebih banyak dari normal (lebih dari 8 hari). Sebab kelainan ini terletak pada kondisi dalam *uterus*, misalnya ada *mioma uteri* dengan permukaan endometrium lebih luas dari biasa dan dengan kontraktilitas yang terganggu, *polip endometrium*, gangguan pelepasan *endometrium*, gangguan pelepasan *endometrium* pada waktu haid dan sebagainya.<sup>39</sup> Sebab lain dari *menorrhagia* bisa juga karena pemasangan alat kontrasepsi IUD<sup>40</sup>.
  2. *Hipomenorea*, maksudnya adalah perdarahan haid yang lebih pendek atau kurang dari biasanya. Sebab-sebabnya dapat terletak pada konstitusi penderita, gangguan *endoktrin*. Adanya *hipomenorea* tidak mengganggu fertilitas.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Hanifa Wiknonjosastro (ed.), *Ilmu Kandungan...* hlm.204

<sup>40</sup> Elizabeth Owen, *Women Health Guide*, ter. Dr. Wiwik Prabatiwi, ( Jakarta: Prestasi Pustakaraya, 2005), hlm.5 Kontrasepsi berasal dari kata kontra dan konsepsi, kontra berarti mencegah, sedangkan konsepsi adalah pertemuan antara sel telur yang matang dengan sel sperma yang mengakibatkan kehamilan. Maksud dari kontrasepsi adalah menghindari atau mencegah terjadinya kehamilan sebagai akibat pertemuan antara sel telur yang matang dengan sperma tersebut. Lihat. Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional, *Polu Pelayanan Kontrasepsi Bagian II*, (t.t: t.tp, Edisi ke empat, 1995), hlm.149. *IUD* adalah salah satu alat kontrasepsi modern yang diletakkan dalam cavum uterus sebagai usaha kontrasepsi yang berfungsi menghalangi fertilisasi dan menyulitkan sel telur berimplantasi dalam uterus. Keberadaan alat dalam rongga uterus selain memungkinkan untuk mencegah implantasi telur dalam uterus juga dapat menjadikan sperma sulit masuk ke dalam alat reproduksi dan mengurangi kemampuan sperma untuk fertilisasi. Lihat. Eva Eliya Sibagariang, Rangga Pusmaika dan Rismalinda, *Kesehatan Reproduksi Wanita*, ( Jakarta: Trans Info Media, 2010), hlm. 186, 188

<sup>41</sup> *Ibid.*, hlm. 205

b. Kelainan siklus, meliputi:

- 1) *polimenorea*, pada *polimenorea* siklus haid lebih pendek dari biasa (kurang dari 21 hari). Perdarahan kurang lebih sama atau lebih banyak dari haid biasa. *Polimenorea* dapat disebabkan oleh gangguan hormonal yang mengakibatkan gangguan *ovulasi* , atau menjadi pendeknya masa luteal. Sebab lain adalah kongesti ovarium karena peradangan, *endometriosis*<sup>42</sup> dan sebagainya.<sup>43</sup>
- 2) *oligomenorea*, maksudnya siklus haid lebih panjang, lebih dari 35 hari. Apabila panjangnya siklus lebih dari 3 bulan, hal itu sudah mulai dinamakan *amenorea*.<sup>44</sup>
- 3) *amenorea*, merupakan suatu kelainan siklus yang ditandai dengan lamanya waktu siklus haid lebih dari 90 hari. *Amenorea* adalah keadaan tidak adanya haid untuk sedikitnya tiga bulan berturut-turut. Pada umumnya *amenorea* dibedakan menjadi dua , yaitu:

(a) *Amenorea Primer*

Dikatakan *amenorea* primer yaitu apabila seorang wanita berumur 18 tahun ke atas tidak pernah haid. *Amenorea* primer pada umumnya

---

<sup>42</sup> Endometriosis adalah suatu penyakit terdapatnya bercak-bercak selaput lender rahim (endometrium) di jaringan luar rahim. Padahal normalnya hanya terdapat di dalam jaringan rahim. Biasanya endometriosis terdapat pada lapisan rongga perut dan pada permukaan dinding perut pada ovarium dan ligament penyokong rahim. Tetapi bisa juga melekat pada lapisan luar usus besar, usus halus dan saluran ureter . Endometriosis bukanlah suatu keganasan (kanker). Diantara gejalanya adalah: Meningkatnya periode rasa nyeri pada saat menstruasi, adanya rasa nyeri pada bagian bawah perut yang dikeluhkan seminggu atau dua minggu sebelum hari siklus menstruasi atau rasa sakit selama menstruasi, adanya rasa nyeri pada daerah bagian bawah pinggang yang terjadi selama menstruasi, rasa nyeri sewaktu berhubungan seksual, rasa nyeri sewaktu buang air besar. Lihat. Faisal Yatim, Penyakit Kandungan, (Jakarta: Pustaka Populer Obor, 2008), hlm. 71-72

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

mempunyai sebab yang lebih berat dan lebih sulit untuk diketahui seperti kelainan kongenital dan kelainan genetik.

(b) *Amenorea Sekunder*

*Amenorea* sekunder adalah penderita pernah mendapat haid tetapi kemudian tidak mendapat haid lagi. *Amenorea* sekunder lebih banyak disebabkan karena gangguan gizi, gangguan metabolisme, penyakit infeksi dan lain-lain. Selain itu terdapat juga *amenorea* yang fisiologis yaitu yang terdapat dalam masa sebelum pubertas, masa kehamilan dan sesudah *menopause*.<sup>45</sup>

- b. Perdarahan di luar haid, disebut *metroragia*. Yang dimaksud di sini adalah perdarahan yang terjadi dalam masa antara dua haid. Perdarahan itu tampak terpisah dan dapat dibedakan dari haid, atau dua jenis perdarahan *pertama metroragia* yang *kedua menometroragia*. Kedua hal ini dapat disebabkan oleh kelainan organik pada alat genital atau kelainan fungsional.<sup>46</sup>

Perdarahan ini dapat disebabkan oleh keadaan yang bersifat hormonal dan kelainan anatomis. Pada kelainan hormonal terjadi gangguan poros *hipotalamus*, *hipofise*, *ovarium* dan rangsangan *estrogen* dan *progesteron* dengan bentuk perdarahan terjadi di luar menstruasi bersifat bercak dan terus menerus, dan perdarahan menstruasi berkepanjangan.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Saryono, Waluyo Sejati, *Sindrom Premenstruasi: Mengungkap Tabir Sensitivitas Perasaan Menjelang Menstruasi*, (Yogyakarta: Nuha Medika, 2009), hlm. 15

<sup>46</sup> Hanifa, *Ilmu Kandungan...* hlm. 223

<sup>47</sup> Ida Bagus, *Kesehatan Reproduksi*, hlm. 56

Pada kelainan anatomis terjadi perdarahan karena adanya gangguan pada alat-alat kelamin, diantaranya pada mulut rahim (keganasan, perlukaan atau polip). Pada badan rahim (*mioma uteri*/ tumor rahim), polip pada lapisan dalam rahim, keguguran atau penyakit tropoblast, keganasan). Sedangkan pada saluran telur kelainana dapat berupa kehamilan tuba (di luar kandungan), radang saluran telur atau tumor tuba sampai keganasan tuba.<sup>48</sup>

## 5. Gangguan lain yang ada hubungan dengan haid

### a. Sindrom Premenstruasi

Bagi beberapa orang menstruasi merupakan hal yang biasa-biasa saja, tidak ada perubahan besar dengan hari-hari tanpa menstruasi. Namun, bagi sebagian perempuan tidak demikian adanya. Berbagai macam gangguan muncul bahkan mulai beberapa hari menjelang menstruasi yang sering disebut sebagai PMS (*premenstrual syndrome*).

*Premenstrual syndrome* (sindrom pre-menstruasi) adalah sekumpulan gejala yang muncul akibat perubahan hormon yang terjadi dalam tubuh perempuan menjelang menstruasi. Pada masa ini, perempuan biasanya menunjukkan beberapa gejala, seperti rasa sensitif yang berlebihan, pusing dan *depresi*.<sup>49</sup>

Perubahan yang dirasakan perempuan berupa perubahan suasana hati atau gejala-gejala fisik terjadi antara lima sampai dua belas hari sebelum haid, kemudian hilang dalam empat puluh delapan jam setelah datangnya haid. Sindrom ini lazim

---

<sup>48</sup> *Ibid*

<sup>49</sup> Dita Andira, *Seluk Beluk...*, hlm.36



ditemukan pada perempuan usia 30 sampai 45 tahun, dan lebih nyata pada perempuan yang baru saja melahirkan atau mengalami gangguan kehidupan.<sup>50</sup>

Meskipun penyakit ini mempengaruhi banyak perempuan, namun penyebab pasti dari sindrom ini belum diketahui, dapat bersifat kompleks dan *multifaktorial*. Tetapi diprediksi penyebabnya berhubungan dengan faktor-faktor hormonal, genetik, perilaku/ gaya hidup, dan faktor psikis.<sup>51</sup>

Adapun tipe-tipe sindrom premenstruasi dapat dikelompokkan kepada sindrom tipe A, tipe H, tipe C dan tipe D.<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> Derek Llewellyn Jones, *Everywoman*,... hlm. 384

<sup>51</sup> Faktor hormonal yakni terjadi ketidak seimbangan antara hormon *estrogen* dan progesteron. Faktor kimiawi sangat mempengaruhi munculnya sindrom ini. Bahan-bahan kimia tertentu di dalam otak seperti serotonin, berubah-ubah selama siklus menstruasi. serotonin adalah suatu neurotransmitter yang merupakan suatu bahan kimia yang terlibat dalam pengiriman pesan sepanjang saraf di dalam otak, tulang belakang dan seluruh tubuh. Serotonin sangat mempengaruhi suasana hati, yakni berhubungan dengan gejala *depresi*, kecemasan, ketretarikan, kelelahan, perubahan pola makan, kesulitan untuk tidur, agresif dan meningkatkan selera. Sedangkan *depresi* merupakan gejala utama dari sindrom premenstruasi. Begitujuga halnya dengan faktor genetik juga memainkan peran yang sangat penting, yaitu insidensi PMS dua kali lebih tinggi pada kembar satu indung telur (monozigot) dibanding kembar dua telur. Faktor gaya hidup dari seorang perempuan terhadap pengaturan pola makan juga memegang peran penting. Makan terlalu banyak atau terlalu sedikit, makan terlalu banyak garam akan menyebabkan retensi cairan dan membuat tubuh bengkak. terlalu banyak mengonsumsi minuman beralkohol dan berkafein dapat mengganggu suasana hati dan melemahkan tenaga, serta rendahnya kadar vitamin dan mineral dapat menyebabkan gejala-gejala dari PMS semakin memburuk. Selanjutnya, faktor psikis berupa stres sangat besar pengaruhnya terhadap PMS. Gejala-gejala PMS akan semakin meningkat jika di dalam diri seorang perempuan terus menerus mengalami tekanan. Lihat. Saryono, Waluyo, *Sindrom Premenstruasi*..., hlm.18-21

<sup>52</sup> Sindrom Premenstruasi tipe A ditandai dengan gejala seperti rasa cemas, sensitif, saraf tegang, perasaan labil. Bahkan beberapa perempuan mengalami *depresi* ringan sampai sedang, saat sebelum mendapat menstruasi. Gejala ini timbul akibat ketidak seimbangan hormon *estrogen* dan progesteron, Sindrom premenstruasi tipe H memiliki gejala edema (pembengkakan), perut kembung, nyeri pada buah dada, pembengkakan tangan dan kaki dan peningkatan berat badan sebelum menstruasi. Pembengkakan ini terjadi akibat berkumpulnya pada jaringan di luar sel karena tingginya asupan garam atau gula pada penderita diet. Sementara itu, sindrom tipe C adalah ditandai dengan rasa lapar, ingin mengonsumsi makan yang manis-manis (biasanya coklat) dan karbohidrat sederhana (biasanya gula). Hal ini menyebabkan gejala hipoglikemia seperti kelelahan, jantung berdebar, pusing kepala yang terkadang sampai pingsan. Hipoglikemia timbul karena pengeluaran hormon insulin dalam tubuh meningkat. Rasa ingin menyantap makanan manis disebabkan oleh stres, tidak terpenuhinya asam lemak esensial (omega 6) atau kurangnya magnesium. Selanjutnya Sindrom premenstruasi tipe D ditandai dengan gejala rasa *depresi*, ingin menangis, lemah, gangguan tidur, lupa, bingung, sulit dalam mengucapkan kata-kata (verbalisasi), bahkan kadang-kadang timbul rasa ingin bunuh diri atau mencoba bunuh diri. Adapun penyebab PMS ini adalah ketidak seimbangan hormon progesteron dan *estrogen*, hormon *estrogen* terlalu tinggi dibandingkan hormon progesteron. lihat. Saryono, Waluyo, *Sindrom Premenstruasi*..., hlm.37-39

b. *mittelschmerz* dan perdarahan *ovulasi*

*Mittelschmerz* atau nyeri antara haid terjadi kira-kira sekitar pertengahan siklus haid, pada saat *ovulasi*. Lamanya mungkin hanya beberapa jam, tetapi pada beberapa kasus sampai 2-3 hari. Rasa nyeri dapat disertai dengan perdarahan yang kadang-kadang sangat sedikit berupa getah berwarna coklat, sedang pada kasus lain dapat berupa seperti perdarahan haid biasa.<sup>53</sup>

c. *dysmenorrhoea* (Haid yang disertai rasa sakit)

Beberapa perempuan mengalami sakit dan kram saat haid berlangsung. Rasa sakit biasanya terjadi pada perut bagian bawah. Ada dua jenis *dysmenorrhoea*, yakni *dysmenorrhoea* primer dan sekunder.

Bila rasa sakit tidak disertai adanya riwayat infeksi pada panggul atau pada keadaan normal, dinamakan *dysmenorrhoea* primer. Gejalanya ditandai dengan ingin muntah, mual, sakit kepala, nyeri punggung dan pusing. Penyebab yang pasti belum diketahui, para ahli menduga rasa sakit ini disebabkan kontraksi otot dinding rahim dari kasus haid yang dialami perempuan.<sup>54</sup>

*Dysmenorrhoea* primer biasanya dimulai setelah dua sampai tiga tahun setelah *menarche* dan mencapai puncaknya pada usia 15 dan 25 tahun. Penyebabnya adalah adanya peningkatan kontraksi rahim yang dirangsang oleh prostaglandin. Nyeri semakin hebat ketika bekuan atau potongan jaringan dari lapisan rahim melewati serviks terutama bila salurannya sempit. *Dysmenorrhoea* primer umumnya tidak

---

<sup>53</sup> Hanifa, *Ilmu Kandungan...*, hlm. 233

<sup>54</sup> Eva Ellya Sibagariang, Rangga Pusmaika dan Rismalinda, *Kesehatan Reproduksi Wanita*, (Jakarta: Trans Info Media, 2010), hlm. 6

berhubungan dengan kelainan pada organ reproduksi perempuan , hanya terjadi sehari sebelum haid atau hari pertama haid. Gejala ini akan hilang begitu haid datang.<sup>55</sup>

*Dysmenorrhoea* primer apabila tidak terdapat gangguan fisik yang menjadi penyebab dan hanya terjadi selama siklus-siklus ovulatorik. Penyebabnya adalah adanya jumlah prostaglandin yang berlebihan pada daerah menstruasi, yang merangsang hiperaktivitas *uterus*. Gejala utama adalah nyeri, dimulai pada saat awitan menstruasi. Nyeri dapat tajam, tumpul, siklik, atau menetap; dapat berlangsung dalam beberapa jam sampai 1 hari. Kadang-kadang gejala tersebut dapat lebih lama dari 1 hari tapi jarang melebihi 72 jam.<sup>56</sup>

Gejala-gejala sistemik yang menyertai berupa mual, diare, sakit kepala dan perubahan emosional.<sup>57</sup>

Beberapa rasa sakit juga disebabkan oleh peradangan pada panggul, struktur panggul yang tidak normal, perlekatan jaringan-jaringan di dalam panggul, *endometrius*, tumor, polip, kista ovarium dan penggunaan alat kontrasepsi IUD. Jenis ini dinamakan *dysmenorrhoea* sekunder.<sup>58</sup> Selanjutnya, *dysmenorrhoea* sekunder timbul karena adanya masalah fisik seperti endometriosis, polip uteri, leiomioma, stenosis *serviks*, atau penyakit radang panggul (PID).<sup>59</sup>

---

<sup>55</sup> Dita Andira, *Seluk Beluk...*, hlm. 40

<sup>56</sup> Sylvia, *Patofisiologi...*, hlm. 1288

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Eva Ellya Sibagariang, Rangga Pusmaika dan Rismalinda, *Kesehatan Reproduksi...* hlm. 6

<sup>59</sup> Sylvia, *Patofisiologi...*, hlm. 1288

## B. Haid dalam Tinjauan Syariat Islam

### 1. Pengertian Haid

Haid menurut bahasa berarti mengalir. Oleh sebab itu dikatakan dalam bahasa Arab *hadal wady* artinya, telaga itu airnya mengalir.<sup>60</sup> Sedangkan menurut istilah para ulama ahli fikih, haid adalah darah yang keluar ketika sehat dari rahim perempuan, bukan karena melahirkan bukan pula karena sakit.<sup>61</sup> Menurut Ibn Qudamah pengertian haid adalah, darah yang keluar dari rahim saat seorang perempuan mencapai usia baligh, darah ini kemudian keluar secara rutin pada waktu-waktu tertentu, dan darah haid merupakan darah kebiasaan yang ditetapkan oleh Allah terhadap perempuan dan bukan darah rusak.<sup>62</sup> Selanjutnya, menurut Ibn Hazm,<sup>63</sup> haid adalah darah yang berwarna hitam yang menggumpal yang khas baunya. Menurut Yusuf al-Qaradhawi,<sup>64</sup> haid adalah darah yang keluar dari kemaluan perempuan tatkala dia telah mencapai usia baligh serta sebagai tanda ia pantas untuk menikah dan reproduksi.

Jadi haid merupakan darah kebiasaan yang di alami perempuan yang keluar dari rahim melalui vagina sebagai indikasi bahwa ia telah mencapai usia baligh serta berlaku *taklif*.

---

<sup>60</sup> Hamzah An-Nashri, *Silsilah al-Fiqh al-Islamy*, (Kairo: al-Maktabah al-Qayyimah, t.tt), hlm.91

<sup>61</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu*, juz. I, (Damsyiq: Dar al-Fikr, 2002), cet. ke 4, hlm. 610; lihat juga Syaikh Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Kairo: Dar al-Fath al-l'lam al-'Araby, 1998), hlm. 109

<sup>62</sup> Ibn Qudamah, *Al-Mugni*, juz I, (t.t: Dar al-Fikr, t.th), hlm.347

<sup>63</sup> Abi Muhammad Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id Ibn Hazm (selanjutnya ditulis Ibn Hazm), *al-Muhalla*, juz I (Beirut: Dar al-Jail dan Dar al- Afaq al-Jadidah, t.th.), hlm. 162

<sup>64</sup> Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh Thaharah*, terjem. Samson Rahman M.A, (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 2004), cet. I, hlm.353

## 2. Masa Minimal dan Maksimal Haid

Para ulama fiqh dalam menjelaskan haid, mengaitkannya dengan bilangan hari. Setelah mereka sependapat bahwa yang dimaksud dengan darah haid itu adalah darah yang keluar dari rahim perempuan sekali sebulan sebagai pertanda ia sehat, mereka menentukan jumlah hari minimal dan maksimal lamanya haid yang dialami oleh seorang perempuan.

Terdapat perbedaan pandangan ulama fikih dalam menetapkan lamanya masa haid yang dijalani oleh seorang perempuan. Perbedaan tersebut selengkapnya adalah sebagai berikut:

- a. Ulama mazhab Hanafi berpendapat bahwa seorang perempuan menjalani masa haidnya minimal selama tiga hari tiga malam dan masa maksimalnya 10 hari 10 malam, jika lebih dari sepuluh hari sepuluh malam, maka bukan haid lagi.
- b. Menurut Mazhab Hanbali dan ulama Mazhab Syafi'i, minimal masa haid adalah selama satu hari satu malam dan masa maksimalnya adalah selama lima belas hari.<sup>65</sup>
- c. Menurut ulama mazhab Maliki. Ulama mazhab Maliki membedakan antara haid dalam persoalan ibadah dan haid dalam masalah *iddah*. Menurut mereka, masa minimal haid dalam masalah ibadah cukup sekali keluar saja atau beberapa saat. Ketika itu, perempuan telah dianggap haid dan jika telah habis masa haidnya beberapa saat kemudian maka ia telah wajib mandi. Sedangkan untuk persoalan *iddah*, minimalnya masa haid adalah satu atau setengah hari.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> Muhammad Ibrahim Jannati, *Durus fi al-Fiqh al-Muqarran*, jilid I, (Jakarta: Cahaya, 2007), hlm. 244

<sup>66</sup> Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum...*, hlm. 454

Menurut mazhab Maliki, masa maksimal haid juga berbeda antara perempuan. Perbedaan itu dilihat dalam tiga keadaan, yaitu: *pertama*, perempuan yang baru haid, masa maksimalnya adalah lima belas hari, *kedua*, perempuan yang sudah biasa haid, masa maksimal haid mereka ditambah tiga hari dari kebiasaan mereka selama ini, dan *ketiga*, perempuan yang haidnya terputus-putus, maka maksimalnya adalah lima belas hari, tidak termasuk hari ketika darah tidak keluar. Apabila melebihi dari masa maksimal yang ditentukan di atas, maka itu bukan darah haid lagi.<sup>67</sup>

d. Menurut Ibn Hazm masa minimal haid yang dialami seorang perempuan adalah seketika. Jika seorang perempuan melihat darah yang berwarna hitam keluar dari kemaluannya, maka ia tidak boleh melakukan shalat dan puasa, serta haram untuk melakukan hubungan badan dengan suaminya atau dengan tuannya<sup>68</sup>.

Dalam hal ini Ibn Hazm sependapat dengan Imam Malik.

Sedangkan masa maksimal haid adalah tujuh belas hari, tetapi jika lebih dari tujuh belas hari darah tersebut masih keluar baik dalam jumlah yang sedikit ataupun banyak, maka itu bukanlah darah haid<sup>69</sup>.

Adapun argumen Ibn Hazm tentang hal di atas adalah bahwa Rasulullah tidak pernah menetapkan waktu tertentu untuk masa keluarnya darah haid. Akan tetapi, Rasulullah hanya mewajibkan kaum perempuan untuk tidak shalat, puasa dan berhubungan badan dengan suami atau tuannya jika melihat darah haid. Jika darah haid itu hilang, maka Rasulullah pun memerintahkan agar perempuan tersebut menunaikan

---

<sup>67</sup> Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum...*, hlm. 454

<sup>68</sup> Ibn Hazm, *al-Muhalla*, ditahqiq oleh Lajnah Ihya' al-Turats al-'Arabi, jilid I, (Beirut: Dar al-Jail dan Dar al-Afaq al-Jadidah, t.th.), hlm. 191

<sup>69</sup> *Ibid.*, hlm. 191

shalat dan puasa. Allah pun membolehkannya untuk melakukan hubungan badan ketika suci dari haid <sup>70</sup>.

Berdasarkan hal di atas, maka menurut Ibn Hazm kita tidak boleh menetapkan waktu tertentu untuk masa keluarnya darah haid. Selama haid masih ada, maka baginya hukum haid yang telah ditetapkan oleh Allah. Hal ini terus berlanjut hingga muncul nash atau ijma' yang menyatakan bahwa darah hitam itu bukanlah darah haid. Namun dalam hal ini tidak ada nash atau ijma' yang menyatakan bahwa darah hitam yang keluar kurang dari tujuh belas hari bukanlah darah haid <sup>71</sup>.

Selanjutnya, alasan yang mengatakan bahwa haid adalah enam atau tujuh hari merupakan hal yang umum dari haid perempuan, menurut Ibn Hazm tidak dapat dijadikan dalil, sebab al-Qur'an dan al-Sunnah serta ijma' tidak pernah mewajibkan untuk mengindahkan kebiasaan tersebut, karena terkadang ada perempuan yang tidak haid sama sekali, sehingga tidak dapat ditetapkan hukum haid kepadanya. Dengan demikian, argumentasi mereka dengan kebiasaan yang telah diketahui merupakan suatu hal yang batal, karena terkadang ada perempuan yang haidnya sebentar dan ada pula yang lama. Alhasil pendapat ini menurut Ibn Hazm gugur <sup>72</sup>.

Jika diamati pendapat ulama fiqh yang lain seperti Imam Syafi'i yang mengatakan bahwa batas minimal haid adalah sehari semalam dan Imam Abu Hanifah tiga hari, maka ketika dirinci waktu keluarnya haid tidak sampai sehari semalam atau tiga hari, maka ia tidak bisa dikatakan haid. Konsekwensinya ia harus mengqadha puasa yang ia tinggalkan. Persoalan yang muncul kemudian adalah bagaimana mungkin seorang perempuan bisa

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, hlm. 192

<sup>71</sup> *Ibid.*, hlm. 192

<sup>72</sup> Ibn Hazm, *al-Muhalla*, jilid I, ...hlm. 195





- b. Menurut Ibn Hazm, ciri darah haid adalah berwarna hitam, menggumpal, dan berbau tidak sedap. Sedangkan yang lainnya, baik darah yang berwarna merah, seperti bekas cucian daging kuning, keruh, atau putih, tidak dianggap sebagai darah haid<sup>76</sup>.
2. Jika cairan berwarna kuning atau keruh yang keluar tidak pada masa biasanya ia mengalami haid, maka menurut Ibn Qudamah itu bukan dikategorikan darah haid<sup>77</sup>.

#### 4. Dasar Hukum Haid

Pandangan Islam tentang haid sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an mengandung sebuah pemikiran baru yang berbeda dengan tradisi Yahudi sebelumnya. Dalam tradisi Yahudi, perempuan yang sedang haid dianggap sebagai perempuan kotor yang bisa mendatangkan bencana sehingga harus diasingkan dari masyarakat. Selama haid ia harus tinggal dalam gubuk khusus, tidak boleh diajak makan bersama bahkan tidak boleh menyentuh makanan.<sup>78</sup>

Pandangan teologis yang negatif tersebut ditentang oleh al-Qur'an, hal ini dapat dilihat dari *asbab al-nuzul* ayat haid yakni surat al-Baqarah ayat 222. Diriwayatkan oleh Imam Muslim bahwa sekelompok sahabat Nabi bertanya kepada Nabi tentang perilaku orang Yahudi yang tidak mau makan bersama dan bergaul dengan istrinya di rumah ketika istri mereka sedang haid<sup>79</sup>. Maka turunlah surat al-Baqarah ayat 222, sebagai berikut:

---

<sup>76</sup> Ibn Hazm, *al-Muhalla*.., hlm. 162

<sup>77</sup> Ibn Qudamah, *al-Mughni*.. hlm. 383

<sup>78</sup> Haya Binti Mubarak, *Mausu'ah al-Mar'at al-Muslimah*, terj. Amir Hamzah Fachrudin, ( Jakarta: Darul Falah, 1423 H), hlm. 6

<sup>79</sup> Abi Hasan 'Aly ibn Ahmad al-Wahdi al-Naisaburi, *Asbab al-Nuzul*, ( t.t: Dar al-Fikr, t.th), hlm.46. Berikut matn hadisnya:

Artinya: "Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: "Haidh itu adalah suatu kotoran". oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. apabila mereka telah Suci, Maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri.

Ada beberapa kata di dalam ayat tersebut yang menyebabkan ulama berbeda pendapat. *Pertama*, lafazh *al-mahid*, para mufasssir berbeda dalam menafsirkannya, Ibn al-'Araby<sup>81</sup> menafsirkan *al-mahid* dengan zaman (waktu haid), tempat haid (*farj*), sedangkan al-Qurthubi<sup>82</sup> mengartikannya dengan masa, tempat dan haid itu sendiri (perempuan dalam kondisi haid), ada juga yang menafsirkan kedua lafazh *al-mahid* dalam ayat tersebut berbeda, yaitu lafaz *al-mahid* yang pertama menunjukkan tentang haid itu sendiri, sedangkan lafaz *al-mahid* yang kedua mengartikan keterangan tempat seperti *al-mabi*<sup>83</sup>.

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ حَدَّثَنَا ثَابِتُ الْبُنَانِيُّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ الْيَهُودَ كَانَتْ إِذَا حَاضَتْ مِنْهُنَّ امْرَأَةً أَخْرَجُوهَا مِنَ الْبَيْتِ وَلَمْ يُؤَاكِلُوهَا وَلَمْ يُشَارِبُوهَا وَلَمْ يُجَامِعُوهَا فِي الْبَيْتِ فَسُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- عَنْ ذَلِكَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ) إِلَى آخِرِ الْآيَةِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « جَامِعُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ وَاصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ غَيْرِ النِّكَاحِ »

<sup>80</sup> Q.S al- Baqarah ayat 222

<sup>81</sup> Abi Bakr Muhammad ibn Abd Allah Ibn al-'Araby –selanjutnya disebut Ibn al-'Araby-, *Ahkam al-Qur'an*, juz I, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2008), cet. ke-4, hlm. 223

<sup>82</sup> Abi 'Abdullah ibn Ahmad al-anshari Al-Qurthubi- selanjutnya disebut al-Qurthubi-, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, juz 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), hlm. 55

<sup>83</sup> Fakhruddin al-Razi, *Tafsir al- Kabir*, juz III, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), hlm.69

*Kedua*, lafaz *adza* diartikan oleh Ibn al-'Araby<sup>84</sup> dengan kotoran, najis sedangkan al-Qurthubi<sup>85</sup> mengartikannya dengan penyakit, dan kotoran. *Ketiga*, *i'tizal* yang diikuti lafaz *wa la taqrabu*, ada yang mengartikan jangan berhubungan seksual dengan perempuan pada waktu haid, selain itu boleh. Sedangkan menurut Quraish Shihab,<sup>86</sup> yang dimaksud dengan jangan dekati adalah jangan mendekati tempat di mana dapat terjadi hubungan seks yang berbuah. Lafazh yang digunakan adalah *jangan dekati* bukan *jangan lakukan*, redaksi ini digunakan, menurut Quraish Sihab karena nafsu seksual sulit dibendung.

*Keempat*, lafaz *yathuma*, ada perbedaan bacaan yang terjadi di kalangan ulama terhadap *yathuma*. Yakni *yathuma* dan *yutahima*, yang pertama berarti suci, yakni darah haidnya berhenti mengalir ; dan yang kedua berarti bersuci, yakni mandi setelah haidnya berhenti.<sup>87</sup> Ibn al-Arabi<sup>88</sup> dalam hal ini mengartikan kata tersebut dengan berhentinya darah haid, selanjutnya ia menambahkan bahwa yang berarti bersuci dengan mandi merupakan makna dari kalimat *faiza tatahama*.

Perbedaan penafsiran ulama terhadap ayat tersebut, berimplikasi pada segala pemberlakuan dan hukum atau larangan-larangan bagi perempuan haid, yang tidak bisa lepas dari pengaruh keadaan sosial budaya pada waktu itu. Para mujtahid dan fuqaha melahirkan produk hukum tentang perempuan haid berdasarkan pemahaman mereka terhadap dalil-dalil yang mereka pegangi. Diantara produk hukum tersebut adalah,

---

<sup>84</sup> Ibn al-'Araby, *Ahkam al-Qur'an*..., hlm.223

<sup>85</sup> al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam*..., hlm. 57

<sup>86</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 479

<sup>87</sup> Ali as-Shabuni, *Rawaqul Bayan Tafsir al-Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*, terj. Yana, ( Bandung: Pustaka Rahmat, 2009), hlm.4

<sup>88</sup> Ibn al-'Araby-, *Ahkam al-Qur'an*..., hlm. 229

larangan melakukan hubungan suami-istri,<sup>89</sup> larangan mentalak istri,<sup>90</sup> larangan shalat dan puasa,<sup>91</sup> larangan masuk masjid,<sup>92</sup> menyentuh dan membaca al-qur'an,<sup>93</sup> serta larangan melakukan tawaf.<sup>94</sup>

## 5. Ketentuan Hukum yang Timbul Akibat Haid dan Permasalahannya

Secara biologis haid merupakan siklus reproduksi yang menandai seorang perempuan sehat dan berfungsinya organ-organ reproduksi perempuan. Namun, dibalik

---

<sup>89</sup> Q.S Al- Baqarah, ayat 222

<sup>90</sup> Q.S at-Talaq, ayat 1

<sup>91</sup>

حدثنا سعيد بن أبي مرثم قال أخبرنا محمد بن جعفر قال أخبرني زيد هو ابن اسلم عن عياض بن عبد الله عن أبي سعيد الخدري قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في اضحى او فطر الى المصلى فمر على النساء فقال يا معشر النساء تصدن فاني اريتكن اكثر اهل النار فقلن وبم يا رسول الله قال تكثرن اللعن وتكفرن العشير ما رايت من ناصات عقل ودين اذهب للبل الرجل الحاذم من احداكن قلن و ما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله قال اليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى قال فذلك من نقصان عقلها اليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلى قال فذلك من نقصان دينها

Al-Imam Abi "Abdullah Muhammad ibn Ismail ibn Ibrahim ibn al-Mughirah al- Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, juz I, ( Beirut: Dar al-Fikr, 1994, juz I), hlm. 90

<sup>92</sup>

عن عائشة رضي الله عنها قالت جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ووخوه بيوت اصحابه شارع في المسجد فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد ثم دجل النبي صلى الله عليه وسلم ولم يصنع القوم شئاً رجاء ان تنزل فيهم رخصه فخرج اليهم بعد فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد فأني لا احل المسجد لحائض ولا جنب

al-Imam al-Hafizh al-mutqin Abi daud Sulaiman ibn al-Asy'ab al-Sajastani al-Azdi, selanjutnya ditulis Abi Daud, *Sunan Abu Daud*, juz I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), hlm. 97-98. Hadis ini dinilai dhaif oleh Abi daud dan Syaikh al-Bani

<sup>93</sup> Q.S al-Waqi'ah ayat 79

<sup>94</sup>

حدثنا ابو نعيم قال حدثنا عبد العزيز بن ابي سلمة عن عبد الرحمن بن القاسم عن القاسم بن محمد عن عائشة قالت خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم لا نذكر الا الحج فلما جئنا سرف طمشت فدخل على النبي صلى الله عليه وسلم وان ابكي فقال ما يبكيك قلت لوددت و الله اني لم احج العام قال لعلك نفست قلت نعم قال فان ذلك شيء كتبه الله على بنات ادم فافعلي ما يفعل الحج غير ان لا تطوي بالبيت حتى تطهري

Lihat. Al- Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, juz I, ..., hlm. 91

keluarnya darah haid tersebut ada aturan syari' yang timbul, yakni berupa larangan-larangan dalam melakukan ibadah dalam arti yang luas.

Larangan-larangan yang diberlakukan bagi perempuan haid sebagaimana dituangkan pada bagian sebelumnya, secara garis besar dapat dikelompokkan menjadi dua bagian. *Pertama*, larangan dalam aspek *ibadah* dan *kedua*, larangan dalam aspek *munakahah*.

### c. Ketentuan Hukum pada Masalah Ibadah

#### 1) Larangan melakukan Sholat

Shalat merupakan ajaran yang terpenting dalam agama Islam. Perintah melaksanakan shalat terdapat dalam beberapa ayat al-Qur'an, di antara ayat yang memerintahkan shalat tersebut ada ayat yang menyatakan bahwa orang yang meninggalkan shalat termasuk orang yang mendustakan agama. Allah berfirman dalam surat al-Ma'mun ayat 107.

Ketentuan tersebut tidak berlaku bagi perempuan yang mengalami haid, bahwa perempuan haid diharamkan dan tidak sah mengerjakan shalat,<sup>95</sup> baik shalat wajib<sup>96</sup> maupun shalat sunat.<sup>97</sup> Adapun penyebab dari larangan tersebut karena, perempuan yang haid berada dalam kondisi tidak suci, sedangkan syarat sahnya shalat adalah dengan

---

<sup>95</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islamy...*, juz I, hlm. 625

<sup>96</sup> Shalat wajib dapat dibedakan menjadi dua, yaitu wajib *'ain* (perorangan, individual) dan wajib *kifayat* (kolektif). Wajib *'ain* adalah kewajiban yang mesti dilaksanakan oleh setiap individu muslim dan tidak dapat diwakilkan kepada orang lain, yakni kewajiban melaksanakan shalat lima waktu dalam sehari semalam. Sedangkan yang dimaksud dengan kewajiban *kifayat* adalah shalat yang dibebankan kepada setiap muslim, tetapi cukup diwakili oleh beberapa orang dalam pelaksanaannya. Shalat yang termasuk wajib *kifayat* adalah shalat jenazah. Lihat Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam: Studi tentang Qawl Qadim dan Qawl Jadid*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 104

<sup>97</sup> Shalat sunah adalah shalat yang mendapat pahala bagi yang melaksanakannya dan tidak mendapatkan siksa bagi yang meninggalkannya.

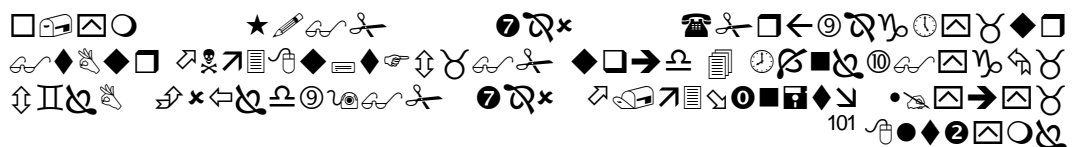
syarat suci.<sup>98</sup> Shalat yang tertinggal selama masa haid tidak wajib di qadha. Sebagaimana hadis Rasulullah:

حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا همام قال حدثنا قتادة حدثني معاذاة ان امرأة قالت لعائشة تجزي احدانا صلاحها اذا طهرت؟ فقالت احرورية انت؟ كنا نحيض مع النبي صلى الله عليه وسلم فلا يأمرنا بهز او قالت فلا نفعله<sup>99</sup>

Ini adalah yang telah disepakati oleh ijma' ulama dan tidak ada perbedaan di antara

mereka, begitu juga halnya dengan Ibn Hazm .

Shalat perempuan haid yang ditinggalkan tidak di*qadha*. Jika ditinjau dari hikmah tasyri' nya adalah bahwa haid selalu berulang setiap bulan bahkan ada yang mengalami dua kali sebulan. Jika diperintahkan bagi perempuan untuk meng*qadha*nya berarti ini akan mendatangkan kesulitan bagi perempuan tersebut. Dalam hal ini terlihat bahwa ada kemudahan diberikan bagi perempuan. Sementara Allah mengangkat kesulitan dan segala perbuatan yang menyempitkan manusia,<sup>100</sup> sebagaimana firman Allah dalam surat al-Hajj ayat 78.



benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan ...

<sup>98</sup> Adapun syarat sahnya shalat adalah; *pertama*, beragama Islam, *kedua* berakal, *ketiga*, baligh, *keempat*, sampai ajakan shalat kepadanya, artinya telah sampai kepadanya perintah shalat, *kelima*, tidak sedang haid dan nifas, *kelima*, panca inderanya normal. Lihat Abdul Qadir ar-Rahbawi, *Fikih Shalat Empat Mazhab*, (Jogjakarta: Hikam Pustaka, 2005), hlm.188-190

<sup>99</sup> al- Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, juz I..., hlm. 95

<sup>100</sup> 'Abdurrahman al-Jaziry, *Kitab al-Fiqh 'ala al-Mazhab al- Arba'ah*, juz I, ( Beirut: Dar al- Fikr, 2008), hlm. 117. Lihat juga 'Aly Ahmad al-Jurjawy, *Hikamah at-Tasyri' wa Falsafatuhu*, juz I, ( t.t: Dar al-Fikr, 1994), hlm. 99

<sup>101</sup> Q.S al-hajj ayat 78

## 2) Larangan melakukan Puasa

Perintah dan kewajiban berpuasa terdapat dalam al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 183:



Artinya:” Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa”.

Perempuan haid diharamkan untuk berpuasa,<sup>103</sup> sama halnya dengan shalat. Baik puasa wajib maupun puasa sunnah. Jika dilakukannya maka puasanya tidak akan diterima.

Selanjutnya, perbedaan antara shalat dan puasa adalah bahwa puasa itu diganti pada hari lain<sup>104</sup> sedangkan shalat tidak. Ini merupakan karunia Allah dan kasih sayangnya.<sup>105</sup> Sebab, puasa Ramadhan hanya datang sekali setahun.

## 3) Larangan Melakukan Thawaf

Perempuan yang sedang haid tidak sah dan diharamkan melakukan thawaf di Baitullah, baik itu dilakukan saat haji ataupun umrah atau thawaf tathawwu'.<sup>106</sup> Karena syarat sahnya thawaf sama dengan syarat sah shalat yakni harus suci dari hadas besar.

<sup>102</sup> Q.S al-Baqarah ayat 183

<sup>103</sup> Hamzah al-Nasrany, *al-Fiqh al-islamy 'ala al-Mazhab al-Arba'ah*, juz I, (Kairo: al-Maktabah al-Qayyimah, t.th), hlm. 96

<sup>104</sup> Ibn Hazm, *al-Muhalla*, juz 2, hlm. 175

<sup>105</sup> Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh Taharah...*, hlm. 370

<sup>106</sup> *Ibid*, hlm. 371,

Thawaf di seputar Baitullah (Ka'bah) itu adalah sama dengan shalat, hanya saja Allah memperbolehkan kita berbicara di saat thawaf. Kalau shalat tidak sah kecuali dilakukan dengan suci dari hadats kecil dan hadas besar, maka thawaf demikian pula. Maka wanita haid tidak boleh melakukan thawaf kecuali jika telah suci dari haidnya.

#### 4) Larangan membaca dan menyentuh al-Qur'an

Membaca dan menyentuh al-Qur'an merupakan perbuatan baik yang dianjurkan dan berkonsekuensi pahala bagi pelakunya. Namun, selama haid, terdapat pro dan kontra ulama tentang kebolehan melakukannya, sebagian ulama berpendapat bahwa perempuan tersebut dilarang melakukannya.

Wahbah Zuhaili dalam kitabnya *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu* menyatakan bahwa haram bagi perempuan haid untuk membaca dan menyentuh al-Qur'an serta membawanya, sebagaimana hal ini juga diharamkan bagi orang yang junub. Wahbah Zuhaili<sup>107</sup> berdalil dengan Firman Allah dalam surat al-Waqi'ah (لا يمسه الا المطهرون), serta hadis Nabi yang berbunyi: لا تقرأ الحائض ولا جنوبا شيئا من القرآن<sup>108</sup>

Namun demikian, ulama mazhab Syafi'i membolehkan perempuan haid mengambil dan membawa al-Qur'an apabila al-Qur'an itu terancam terbakar atau terbenam dan hanyut di sungai dan diambil oleh orang kafir. Ulama mazhab Maliki tidak mengharamkan membaca al-Qur'an yang telah dihafal seorang perempuan haid.<sup>109</sup>

#### 5) Larangan masuk masjid

<sup>107</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu*, juz I, (Damsyiq: Dar al-Fikr, 2002), hlm. 262

<sup>108</sup> Rangkaian sanad dan matn hadis ini telah dimuat pada halaman 93

<sup>109</sup> Abdul Aziz Dahlan, (ed.), *Ensiklopedi Hukum...*, hlm.455



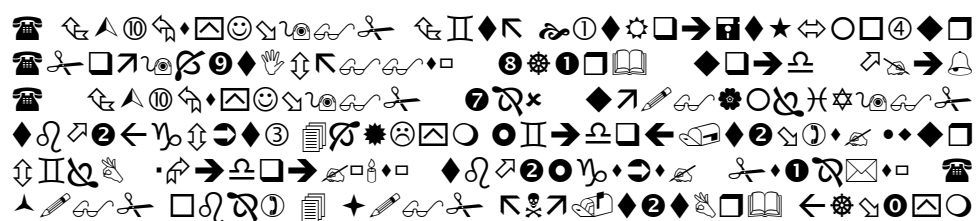
Para fukaha' berbeda pendapat mengenai boleh tidaknya seorang perempuan haid memasuki masjid untuk tujuan selain shalat. Ada tiga pendapat tentang hal ini, seperti yang dijelaskan oleh Ibn Rusyd<sup>110</sup> yaitu: *Pertama*, sekelompok ulama yang melarangnya secara mutlak. Ini adalah pendapat maazhab maliki dan pengikutnya. *Kedua*, Ulama lain melarangnya, kecuali bagi yang hanya sekedar lewat masjid dan tidak berdiam di dalamnya. Imam Syafi'i adalah di antara yang berpendapat demikian, seperti yang dijelaskan Sayyid Sabiq<sup>111</sup> menyatakan bahwa haram bagi perempuan haid masuk masjid, kecuali dalam keadaan darurat. Misalnya, tidak ditemukan air untuk mandi kecuali yang berada di dalam masjid, dan tidak ada seorangpun yang mengeluarkan air itu untuknya. *Ketiga*, boleh untuk semua orang baik bagi perempuan haid maupun orang junub, yang berpendapat demikian adalah Ibn Hazm.

Pendapat Ibn Hazm tentang hal ini akan dibahas lebih rinci pada bab berikutnya.

#### d. Ketentuan Hukum Pada Masalah Munakahah

##### 1) Larangan Melakukan Hubungan Suami Istri

Suami tidak boleh menyetubuhi istrinya atau melakukan hubungan seksual ketika istrinya sedang haid, larangan tersebut secara jelas terdapat dalam al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 222:



<sup>110</sup> Ibn Rusyd, *Bidayatuh Mujtahid*, juz I, (Beirut: Dar al-Jail dan Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, 1989), hlm.120

<sup>111</sup> Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, juz. I, (Kairo: Dar al-Fath lil l'Iam al-'Araby, 1998), hlm.



Artinya:” Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: "Haidh itu adalah suatu kotoran". oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. apabila mereka telah Suci, Maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri”.

Masalah hubungan biologis bukan semata-mata masalah mencurahkan hasrat dan memperturutkan nafsu syahwat, tetapi adalah untuk mengembangkan kehidupan. Hubungan tersebut terikat dengan perintah Allah, karena ia merupakan suatu aktivitas yang diperintahkan Allah yang diikat dengan aturan-aturan dan batas-batas tertentu. Di antara aturan tersebut adalah larangan melakukan hubungan biologis tersebut pada saat istri sedang haid , serta dilakukan di tempat menanam benih ( vagina).

Mengenai hubungan biologis tersebut terbagi kepada beberapa bentuk, yaitu:

**(a) Menggauli perempuan haid dengan melakukan jima' di vaginanya.**

Menyetubuhi perempuan haid pada vaginanya maka hukumnya haram, hingga darah haidnya berhenti. Pengharaman perbuatan ini sesuai dengan firman Allah di atas (*fa'tazilun nisa fi al-mahid*), maksudnya adalah jauhi vaginanya.<sup>113</sup> Selanjutnya kalimat *i'tizal* yang diikuti lafazh *wa la taqrabu*, di dalam tafsir as-Sa'd<sup>114</sup> dijelaskan artinya adalah hendaklah kamu menjauh kan diri dari perempuan haid, artinya adalah

<sup>112</sup> Q.S al-Baqarah ayat 222

<sup>113</sup> Lihat. Muhamamad Nasib al-Rifa'i, *Taisiru al-Aliyul Qadir li Ikhtisari Tafsir Ibn Katsir*, terj. Syihabuddin, jilid I, (Jakarta: Gema Insani, 1999), hlm. 360,

<sup>114</sup> *Tafsir al- Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Manan*, terj. Muhammad Iqbal, juz II, (Jakarta: Pustaka Safira, 2007), hlm. 358

tempatny haid. Maksudnya adalah jangan berhubungan seksual dengan perempuan pada waktu haid, di kemaluannya, karena hal itu haram hukumnya. Sedangkan menurut Quraish Shihab,<sup>115</sup> yang dimaksud dengan jangan dekati adalah jangan mendekati tempat di mana dapat terjadi hubungan seks yang berbuah. Lafazh yang digunakan adalah *jangan dekati* bukan *jangan lakukan*, redaksi ini digunakan, menurut Quraish Sihab karena nafsu seksual sulit dibendung.

Melakukan hubungan seksual sewaktu istri haid mengandung implikasi hukum yang lain, yakni kewajiban membayar *kafarah*. Namun dalam hal ini -kewajiban membayar kafarah-, ulama juga berbeda pendapat. Menurut mazhab Imamiyah, bila dia melakukannya pada masa awal haid, maka dia harus membayar kafarah sebesar satu dinar (3,6 gram emas), namun bila pada pertengahan haid, maka dia harus membayar setengah dirham, dan kalau melakukannya pada akhir masa haid, maka dia harus membayar seperempat dinar.<sup>116</sup>

Ulama mazhab Ahmad Ibn Hanbal berpendapat, melakukan hubungan badan dengan istri yang sedang haid diwajibkan membayar kafarat, baik hubungan itu disengaja maupun tidak disengaja. Besar kafarat adalah satu setengah dinar. Kafarat ini juga dikenakan pada wanita, jika ia sadar memenuhi permintaan suaminya itu, sedangkan ia tahu bahwa dilarang melakukan hubungan suami istri dalam keadaan haid.

Sementara pendapat Syafi'i tentang menggauli istri yang sedang haid dilakukan dengan sengaja serta mengetahui bahwa istrinya sedang haid, mengerti

---

<sup>115</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 479

<sup>116</sup> Ibrahim Jannati, *Durus fi al-Fiqh al-Muqarran*, terj. Ibnu Alwi Bafaqih, Muhdhor Assegaf dan Alam Firdaus, (Jakarta: Cahaya, 2007), hlm.251

keharamannya, maka berarti ia telah melakukan dosa besar. Dalam *qaul qadim* dijelaskan bahwa ia harus membayar kafarat.<sup>117</sup> Dasar hukumnya adalah hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas di atas.

Namun pendapat Syafi'i di atas direvisinya dalam *qaul jadidnya*, bahwa ia tidak wajib membayar kafarat, tetapi harus meminta maaf, mohon ampun dan bertaubat kepada Allah. Sangat dianjurkan sekali (*mustahab*) apabila ia juga bersedekah sebanyak ketentuan kafarat yang diwajibkan dalam *qaul qadim*.<sup>118</sup>

Menurut Ibn Hazm, barangsiapa yang menggauli perempuan haid, maka sesungguhnya ia telah bermaksiat kepada Allah, sehingga ia wajib bertaubat dan meminta ampun tetapi tidak ada kafarat yang diwajibkan kepada dirinya<sup>119</sup>.

#### **(b) Bersenang-senang dengan istri yang sedang haid**

Ulama berbeda pendapat tentang batasan bolehnya bersenang-senang dengan perempuan haid, *Pertama* bolehnya bersenang-senang (mencumbui) perempuan haid di bagian tubuh di atas pusar dan di bawah lutut (dengan ciuman, berpelukan atau bersentuhan dan lain sebagainya). *Kedua*, larangan untuk melakukan hal tersebut pada bagian bawah pusar dan di atas lutut. Mengenai penjelasan kedua hal di atas dikemukakan berikut ini.

- b.1. Bolehnya bersenang-senang (mencumbui) perempuan haid di bagian tubuh di atas pusar dan di bawah lutut (dengan ciuman, berpelukan atau bersentuhan dan lain sebagainya).

---

<sup>117</sup> Ahmad Nahravi Abdus Salam al-Indunisi, *al-Imam al-Syafi'i fi Mazhabihi al-Qadim wa al-Jadid*, terj. Usman Sya'roni, (Jakarta: Hikmah, 2008), hlm.445

<sup>118</sup> *Ibid.*, hlm.446

<sup>119</sup> Ibn Hazm, *al-Muhalla*, juz I, hlm. 187

Rasulullah tidak melarang suami istri bersenang-senang dengan istri yang sedang haid, sebagaimana pendapat ulama Hanabilah, seperti yang terdapat dalam kitab al-Mughni namun dengan syarat jauh dari vagina tempat keluarnya darah haid. Argumentasinya adalah firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 222



Artinya:” mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: "Haidh itu adalah suatu kotoran". Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh...

*Al-Mahid* adalah nama tempat haid atau vagina, seperti *al-maqil* dan *al-mabiit* .

Berdasarkan hal itu, kekhususan untuk meninggalkan tempat keluarnya darah haid merupakan petunjuk bahwa bersenang-senang pada selain tempat keluarnya darah adalah dibolehkan.<sup>120</sup>

Begitujuga halnya dengan pendapat Syafi'i, bahwa tidak ada perbedaan antara *qaul qadim* dan *qaul jadid* mengenai bolehnya bersenang-bersenang dengan istri yang sedang haid pada bagian yang berada di atas pusar dan di bawah lutut.<sup>121</sup>

Menurut ibn Hazm, suami berhak bersenang-senang dengan istrinya yang sedang haid dalam bentuk apaun, kecuali memasukkan kemaluan ke dalam vagina<sup>122</sup>

b.2. Larangan untuk melakukan hal tersebut pada bagian bawah pusar dan di atas lutut

<sup>120</sup> Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, Tahqiq M. Syarafuddin Khattab, Sayyid Muhammad Sayyid, Sayyid Ibrahim Shadiq, terj. Ahmad Khotib, ( Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), hlm.550

<sup>121</sup> Ahmad Nahravi Abdus Salam al-Indunisi, *al-Imam al-Syafi'i fi Mazhabihi al-Qadim wa al-Jadid*, terj. Usman Sya'roni, ( Jakarta: Hikmah, 2008), hlm.451

<sup>122</sup> Ibn Hazm, *al-Muhalla*, ...juz I, hlm. 176

Akan tetapi terjadi ikhtilaf antara *qaul qadim* dan *qaul jadid* tentang *mubasyarah* dengan perempuan yang sedang haid antar pusar dan lutut tapi tidak sampai bersetubuh. Dalam *qaul qadim*, Imam al-Syafi'y berpendapat bahwa perbuatan tersebut tidak termasuk haram, tetapi makruh (*karahat tanzih*). Adapun alasan yang digunakan oleh Syafi'y adalah hadis *fi'liyat* tentang *mubasyarah* Nabi tentang *ma fauqa al-izar* (sesuatu yang di atas kain yang dipakai). Sedangkan dalam *qaul jadid*, Imam al-Syafi'i berpendapat bahwa *mubasyarah* dengan isteri yang sedang haid antara pusat dan lutut adalah haram.<sup>123</sup> Hal ini berdasarkan riwayat dari Aisyah. Aisyah berkata:

حدثنا اسما عيل بن خليل قال اخبرنا علي بن مسهر قال اخبرنا ابو اسحاق عن عائشة قالت كانت احدا اذا كانت حائضا فارد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يباشرها امرها ان تنزوي فور حيضتها ثم يباشرها قالت واياكم يملك اربه كما كان النبي صلى الله عليه وسلم يملك اربه<sup>124</sup>

Artinya:” Ismail ibn Khalil menceritakan kepada kami ia berkata Ali ibn mashur menceritakan kepada kami ia berkata Abu Ishak menceritakan kepada kami, dari Aisyah ia berkata:” salah seorang di antara kami jika haid dan Rasulullah menginginkan berdekatan dengan kami, maka dia akan menyuruh untuk memakai kain saat sedang haid kemudian dia menyentuhnya, kemudian Aisyah berkata: siapakah yang lebih menguasai dirinya sebagai Rasulullah SAW dapat menguasai dirinya.

Adapun penyebab perbedaan pendapat tentang dua hal di atas adalah adanya beda persepsi mengenai teks beberapa hadis yang menjelaskan tentang hal tersebut, serta kemungkinan yang dapat dipahami dari firman Allah SWT tentang haid .

Semua masalah ini secara global memberikan peringatan agar berhati-hati dan waspada agar tidak tergelincir pada hal-hal yang diharamkan Allah SWT dalam nikah,

---

<sup>123</sup> Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam.Studi Tentang Qaul Qadim dan Qaul jadid*, ( Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 266-277

<sup>124</sup> al- Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, bab *Haid* no hadis 302 juz I, hlm. 90

yaitu menggauli perempuan haid melalui vaginanya, karena siapa yang mendekati daerah larangan ditakutkan akan terjatuh ke dalamnya. Maka hendaklah seorang suami bersikap *iffah* dan menjaga kesucian, seperti dalam hadis yang diriwayatkan Aisyah di atas.

Sebagaimana dijelaskan bahwa Nabi SAW ketika istrinya sedang haid, ia menggaulinya di atas sarung yang dipakai istrinya. Hal ini sebagai ketetapan syari'at bagi orang biasa selain Nabi SAW yang termasuk orang-orang yang tidak terjaga oleh Allah.

### (c) Menggauli perempuan yang baru berhenti darah haid namun belum bersuci

Para ulama berbeda pendapat dalam masalah ini, mazhab Maliki, Syafi'i tidak membolehkan hingga perempuan tersebut telah mandi. Sedangkan mazhab Maliki membolehkan, jika sucinya melebihi batasan waktu haid yang ditentukan, yakni sepuluh hari, meskipun tanpa membasuh vaginanya. Sedangkan mazhab al-Auza'i dan Ibn Hazm membolehkan jika telah membasuh vaginanya dengan air.<sup>125</sup>

Adapun faktor penyebab perbedaan pendapat tersebut adalah karena perbedaan penafsiran dalam surat al-baqarah ayat 222 berikut ini:



Artinya: "Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci apabila

<sup>125</sup> Muhammad Ibrahim Jannati, *Durus fi al-Fiqh al-Muqarran*, terj. Ibnu Alwi Bafaqih, Muhdhor Assegaf, (Jakarta: Cahaya, 2007), hlm.251

mereka telah suci. Maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu.

Mereka berbeda pendapat dalam memahami kata *yathurna*, apakah maksud dari kata itu adalah terhentinya haid atau suci setelah bersuci dengan air. Lalu, jika yang dimaksud suci adalah mandi, maka apakah suci maksudnya menyucikan seluruh tubuh, ataukah menyucikan tempat yang khusus saja. Karena kata *ath-tuhru* dalam bahasa Arab dan syari'at mengandung semua makna di atas.

Jumhur ulama berpendapat kata *tataharna* memiliki sighat *tafa'ala*, maka kata dalam bentuk wazan tersebut ditujukan kepada perbuatan *mukallaf* dan bukan kepada yang lainnya. Maka, kalimat *faiza tataharna* lebih jelas bermakna: suci dengan mandi, bukan hanya sekedar terputusnya darah. Makna yang lebih jelas tentu wajib untuk dipegang sampai adanya dalil yang memang dianggap mampu menyelesaikannya.<sup>126</sup>

Semua ini menunjukkan cara Rasulullah SAW melakukan tindakan yang berbeda dari orang-orang Yahudi yang mewajibkan pemutusan hubungan dengan perempuan haid. Rasulullah bersabda: <sup>127</sup> *ان المؤمن لا ينجس* (Sesungguhnya seorang mukmin itu tidaklah najis'). Tidak najis karena haid dan tidak pula karena junub tidak pula dengan selain keduanya. Jika Rasulullah tidak melakukan tindakan yang melampaui batas

<sup>126</sup> Ibn Rusyd, *Bidayatul Mujtahid...*, hlm. 120

<sup>127</sup> Hadis ini juga terdapat dalam kitab sunan Abu Daud dengan matan sedikit berbeda, selengkapnya matan hadis tersebut adalah :

حدثنا مسدد ثنا يحيى عن مسعر عن واصل عن ابي وائل عن حذيفة ان النبي صلى الله عليه وسلم لقيه فاءهوي اليه فقال لاني جنب فقال ان المسلم لا ينجس

Lihat. al-Imam al-Hafizh al-mutqin Abi daud Sulaiman ibn al-Asy'ab al-Sajastani al-Azdi, selanjutnya ditulis Abi Daud, *Sunan Abu Daud*, juz I, (al-Qahirah: Dar al-Hadis, 1988), hlm.58



seperti Yahudi dalam memutuskan hubungan dengan perempuan haid, dia juga tidak melakukan tindakan yang terlalu longgar dengan membolehkan apasaja hingga jima' .

Berikut ini diuraikan segi mafsadah melakukan jima' pada masa haid ditinjau dari makna kata *al-Adza*.

a. Jika *al- adza* dimaknai dengan penyakit fisik , maka melakukan jima' pada masa tersebut akan mendatangkan penyakit bagi pasangan suami – isteri tersebut. Dampak negatif atau mafsadah yang timbul jika melakukan jima' pada masa haid akan lebih terlihat jika diamati penjelasan ilmu kesehatan bahwa menurut ilmu kedokteran, kondisi fisik seorang perempuan haid berkaitan dengan alat vitalnya mengalami perbedaan. Begitu juga halnya fisik wanita berbeda pada organ tubuhnya khususnya alat reproduksi.

Prof. dr. Ida Bagus Gde Manuaba<sup>128</sup>, menjelaskan bahwa alat kelamin perempuan berhubungan langsung dengan dunia luar melalui liang senggama, saluran mulut rahim, rongga mulut rahim, tuba fallopi yang bermuara dalam ruang perut. Hubungan langsung ini memudahkan terjadi infeksi alat kelamin perempuan terutama melalui hubungan seks yang tidak sehat<sup>129</sup>. Sehingga infeksi pada bagian luarnya secara berkelanjutan dapat berjalan menuju ruang perut dalam bentuk infeksi selaput dinding perut.

Diketahui bahwa sistem pertahanan dari alat kelamin perempuan cukup baik yaitu mulai dari sistem asam-basanya. Pertahanan dalam bentuk lain adalah dengan

---

<sup>128</sup> Ida Bagus Gde Manuaba, *Memahami Kesehatan Reproduksi Wanita*,(Jakarta: Arcan, 1999), hlm.59

<sup>129</sup> Ida Bagus Gde Manuaba tidak menjelaskan secara eksplisit maksud dari hubungan seks tidak sehat. Hal ini membuka peluang untuk mengintreprestasikannya dengan hubungan di luar nikah, atau hubungan seks dengan gonta ganti pasangan dan hubungan seks waktu haid.

pengeluaran lendir yang selalu mengalir ke arah luar menyebabkan bakteri di buang dalam bentuk menstruasi. Sekalipun demikian sistem pertahanan ini cukup lemah, sehingga infeksi tidak dapat dibendung dan menjalar ke segala arah, menimbulkan infeksi mendadak dan menahun<sup>130</sup>.

Pada saat suci, hormon *estrogen* sangat berpengaruh dalam memproduksi sel-sel khusus yang berhubungan dengan kedua ovarium. Begitu juga halnya dengan hormon *progesteron* yang berfungsi untuk menstimulus dan mengimbangi hormon *estrogen* dalam bekerja. Kedua hormon tersebut secara bersamaan berfungsi untuk mengatur fungsi anggota tubuh secara umum agar tetap sehat, juga fungsi anggota tubuh secara khusus menyangkut alat-alat reproduksi<sup>131</sup>.

Kadar *estrogen* di dalam darah akan menurun pada titik terendah sejak permulaan haid sampai berakhirnya masa haid. Hal itu terjadi dengan berubahnya zat asam di dalam vagina menjadi *alkali*<sup>132</sup>, karena zat glukosanya hilang dari sel vagina disebabkan tidak adanya hormon *estrogen*. Maka vagina di saat haid menjadi jalan yang mudah untuk masuknya kuman-kuman penyakit.<sup>133</sup>

Dari aspek medik keadaan sedang haid berarti terjadi perlukaan alami pada dinding rahim karena lapisan darah dinding rahim menjadi luruh dan dibuang keluar vagina.

---

<sup>130</sup> Ida Bagus Gde Manuaba, *Memahami Kesehatan Reproduksi Wanita*, (Jakarta: Arcan, 1999), hlm.59

<sup>131</sup> Abdurrahman Muhammad Abdullah ar-Rifa'i, *Masailul Haid Wan Nifas Wal Istihadah Fiss Sunnatin Nabawy*, terj. Mahfud Hidayat dan Ahmad Muzayyin Safwan, ( Jakarta: Mustaqim, cet. 2, 2006), hlm.279

<sup>132</sup> *Alkali maksudnya zat kimia yang menetralkan asam atau membentuk garam*

<sup>133</sup> Abdurrahman Muhammad Abdullah ar-Rifa'i, *Masailul Haid Wan Nifas Wal Istihadah Fiss Sunnatin Nabawy*, terj. Mahfud Hidayat dan Ahmad Muzayyin Safwan, ( Jakarta: Mustaqim, cet. 2, 2006), hlm. 281

Adanya luka dinding rahim pada tempat luruhnya darah haid membuatnya terbuka untuk masuknya bibit penyakit<sup>134</sup>.

Bagi laki-laki, juga terdapat dampak negatif melakukan senggama dengan perempuan yang sedang menstruasi, sebagaimana disampaikan oleh Dr. Robert Ottostein sebagaimana dikutip oleh Ahsin W. Al Hafidz<sup>135</sup>. Hubungan senggama di waktu haid bisa menimbulkan penyakit yang disebut *iirritative balanitinides* (radang pada glans penis/ ujung zakar) dan *praeputium* (kulup) . *limitative balanitinides* timbul karena perempuan yang sedang menstruasi mengeluarkan substansi toksis atas material-material yang dapat menyebabkan peradangan.

Al-Qur'an menjelaskan larangan untuk berhubungan dengan perempuan haid . Larangan Allah ini tentu memiliki hikmah yang luar biasa, sebagaimana ilmu medis membuktikan bahwa selama masa haid kantung rahim perempuan itu terbuka. Jika pada masa itu terjadi hubungan intim, maka akan menyebabkan penyakit yaitu peradangan dalam rahim. rahim waktu itu seperti halnya luka yang terbuka yang mudah terkontaminasi dan menyebabkan infeksi<sup>136</sup>.

Faktor lain yang membuat mafsadahnya melakukan jima' dengan perempuan haid akan terlihat juga jika kita tinjau makna *adza* dari segi kotoran. Darah haid merupakan kotoran yang mengandung bakteri. Maka, pada saat perempuan mengalami haid merupakan saat yang mudah terjangkitnya infeksi jamur dan bakteri. Seperti yang

---

<sup>134</sup> Handrawan Nadesul , *Cara Sehat dan Feminim; Cerdas Menjadi Perempuan* , ( Jakarta: Kompas, 2008) hlm.198

<sup>135</sup> Ahsin W. Al Hafidz, *Fikih Kesehatan*, (Jakarta: Amzah, 2007), hlm. 128

<sup>136</sup> Nabih Abdurrahman Usman, *Mukjizat Penciptaan Manusia; tinjauan al-qur'an dan Medis*, terj. Lukman Abdul Jalal, ( Jakarta: Akbar Media Eka sarana, 2005), hlm. 58

dijelaskan oleh dr. Ali Akbar seperti dikutip Sri Suhandjati Sukri<sup>137</sup>, menyebutkan bahwa, pada waktu perempuan menstruasi, dinding rahim mengalami luka. Hal itu disebabkan tidak terjadinya pembuahan sehingga permukaan rahim lepas yang disertai dengan perdarahan. Adanya permukaan rahim yang luka ini memungkinkan terjadinya infeksi jika bakteri dari luar masuk bersama masuknya penis suami. Pada kondisi di luar haid, jika terjadi senggama, bakteri luar yang masuk akan dilawan oleh bakteri-bakteri yang berada dalam vagina yang memang berperan untuk melawan bakteri dari luar sehingga tidak terjadi infeksi. Namun pada waktu haid, dengan kondisi rahim yang luka dan mengeluarkan darah, bakteri yang berfungsi untuk pertahanan akan hanyut keluar bersama darah.

Iklm tertentu dalam vagina yang dapat menjaga kehidupan bakteri pertahanan juga dapat berubah menjadi iklim yang kondusif bagi pengembangan bakteri dari luar. Selain itu, penetrasi zakar suami pada saat permukaan rahim terluka ketika haid dapat menambah kerusakan dinding vagina. Oleh karena itu senggama pada waktu haid amat membahayakan kesehatan istri, bahkan dalam literature kedokteran disebutkan hal itu dapat menimbulkan emboli udara yang dapat mengakibatkan kematian<sup>138</sup>.

a. *al-adza* dalam pengertian maknawi

Jika ditinjau dari segi psikis, perempuan pada saat itu tidak mempunyai hasrat untuk melakukan aktivitas seksual. Karena hormon *Follicular H* yang bertugas untuk menumbuhkan hasrat seksual banyak keluar sebelum turunnya sel telur dan sangat sedikit sekali keluar pada masa haid. Hormon ini keluar dari kantong dalam rahim.

---

<sup>137</sup> Sri Suhandjati Sukri, *Bias Jender Dalam Pemahaman Islam*, ( Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm.129-130

<sup>138</sup> Sri Suhandjati Sukri, *Bias Jender...*, hlm.130

Begitu juga setelah turunnya sel telur dalam tubavalopi menyebabkan keluarnya hormon *progesteron* yang jumlahnya sebanding dengan hormon *Follicular H*. Menurut penelitian ilmiah, hormon *Follicular H* ini berada pada organ kelamin yang bertugas membangkitkan enzim pada dua bibir vagina yang berfungsi membantu proses hubungan intim. Juga membangkitkan zat asam pada saluran kencing yang menjadi rintangan perjalanan sperma. Tetapi leher rahim mengeluarkan enzim yang lengket seperti putih telur yang tidak mampu hidup lebih dari dua puluh empat jam yaitu sebelum masa sel telur turun. Zat inilah yang menangkal campuran pekat asam pada saluran kencing dan membantu sel sperma naik ke rahim. Hormon *Follicular H* juga berfungsi membantu mengerut yang membantu proses terisapnya sel sperma ke dalam rahim. Disamping itu zat ini juga berfungsi membersihkan kotoran yang berada pada saluran kencing dan darah haid yang berwarna hitam. Berhubungan intim ketika haid itu bisa menyebabkan penyakit kanker yang kronis dalam rahim, karena tertimbunnya darah dalam kantung rahim secara berlebihan. Sedangkan bagi laki-laki bisa terjangkit penyakit radang saluran kencing yang terkadang menyebabkan kemandulan<sup>139</sup>.

Selain itu selama haid berlangsung terjadi *congestion* ( banyak darah yang berkumpul) pada organ genital ( alat kelamin), menyebabkan kepekaan organ tersebut sehingga perempuan menjadi malas melakukan senggama. Bila syahwat untuk melakukan senggama dibangkitkan, maka terjadi *retensi* ( kelebihan darah) di dalam organ tubuh genital sehingga darah menstruasi menjadi luar biasa banyaknya.

---

<sup>139</sup> Nabih Abdurrahman Usman, *Mukjizat Penciptaan Manusia; tinjauan al-qur'an dan Medis*, terj. Lukman Abdul Jalal, ( Jakarta: Akbar Media Eka sarana, 2005), hlm. 58-59

Banyaknya darah menimbulkan rasa nyeri di sekitar kemaluan, bahkan nyeri yang kronis bila dilakukan berulang<sup>140</sup>.

Jadi pada waktu haid jasmani perempuan mengeluarkan hormon-hormon yang tidak seperti biasanya. Hal ini menyebabkan tubuhnya berada dalam kondisi tidak normal. Wajar jika pada kondisi ini perempuan tidak bernaifu melakukan hubungan seks. . Apalagi hubungan tersebut menyebabkan keluarnya darah dalam jumlah yang banyak dan akan membuat perempuan tersebut tidak nyaman dengan banyaknya darah. Jadi menghindari perempuan untuk tidak bersetubuh pada masa ini merupakan penghormatan terhadap perasaan dan tugas sebagai perempuan. Hal ini termasuk kepada *hifz al-nafs*. Karena kalau tetap memaksakan diri untuk melakukan jima' pada masa itu membuat perempuan tersebut berada pada kondisi tertekan .

Larangan melakukan jima' berdasarkan penjelasan dampak negatif ditinjau dari segi ilmu pengetahuan yang telah dipaparkan di atas, dapat dianalisa dengan menggunakan beberapa kaedah fikih, antara lain:

- a. *Kaedah pertama*,<sup>141</sup>الضرر يزال (Kemudharatan/bahaya itu harus dihilangkan)".

Kaedah ini berdasarkan hadis Nabi SAW yang berbunyi: لا ضرر ولا ضرار (Tidak boleh membuat mudharat dan tidak boleh menimbulkan mudharat bagi orang lain)

- b. *Kaedah kedua*,<sup>142</sup> جلب المصالح ودرء المفاسد ( menarik kemaslahatan dan menolak kemafsadatan)".

---

<sup>140</sup> Ahsin W. Al Hafidz, *Fikih Kesehatan*, (Jakarta: Amzah, 2007), hlm. 127

<sup>141</sup> Ahmad Jazuli, *Kaidah-Kaidah Fiqih; Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah Praktis*, ( Jakarta: Kencana Prenada Group, cet. ke-2, 2007), hlm.16

<sup>142</sup> Izzudin ibn Abd al-Salam (w. 660 H), mengembalikan seluruh persolan fiqh kepada kaidah ini. Kehidupan dunia dan akhirat mempunyai kemaslahatan-kemaslahatan yang apabila dilanggar akan merusak urusan keduanya. Begitu juga, kehidupan dunia dan akhirat mempunyai kemafsadatan-kemafsadatan yang apabila dilakukan akan merusak penduduknya. Lihat. Ade Dede Rohayana, *Ilmu Qawa'id Fiqhiyah; Kaedah-Kaedah Hukum Islam*, ( Jakarta: Gaya media Pratama, 2008), hlm. 262

## 2) Larangan Menjatuhkan Talak ketika Istri Haid

Aqad nikah dalam Islam tidak untuk jangka waktu tertentu, tetapi untuk selama hayat dikandung badan. Baik suami maupun istri, harus berusaha memelihara rumahtangga yang tenang penuh kedamaian lahir dan bathin. Karena itu hubungan suami istri itu sangat suci dan terhormat, kuat ikatannya dan tinggi nilainya sesuai dengan tinggi nilai manusia itu sendiri.<sup>143</sup> Syari'ah bermaksud membentuk suatu unit keluarga yang sejahtera melalui perkawinan.

Hubungan antar manusia, apalagi dalam kehidupan rumah tangga, tidak semudah apa yang dibayangkan. Perbedaan pendapat bahkan percekcoakan pasti ada dan terjadi, dan tidak jarang terjadi perbedaan tersebut diakhiri dengan talak.<sup>144</sup>

---

<sup>143</sup> Tihani dan Sohri Sahrani, *Fikih Munakahat; Kajian Fikih Nikah Lengkap*, (Jakarta: Rajawali Press, 2009), hlm. 247

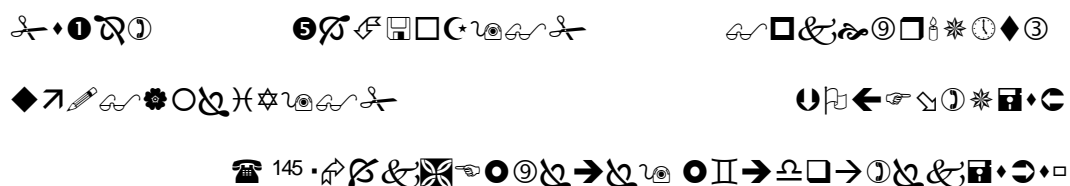
<sup>144</sup> Talak menurut bahasa adalah melepaskan dan meninggalkan suatu ikatan. Ada tiga definisi talak yang dikemukakan ulama fikih. Definisi pertama dikemukakan oleh ulama Mazhab Hanafi dan Mazhab Hanbali. Menurut mereka talak adalah pelepasan ikatan perkawinan secara langsung atau untuk masa yang akan datang dengan lafaz khusus. Ungkapan secara langsung dalam definisi tersebut adalah talak yang hukumnya langsung berlaku ketika lafaz talak selesai diucapkan, tanpa terkait dengan syarat atau masa yang akan datang. Definisi kedua dikemukakan oleh ulama mazhab Syafi'i. Menurut mereka talak adalah pelepasan akad nikah dengan lafaz talak atau yang semakna dengan itu. Definisi ini mengandung pengertian bahwa hukum talak itu berlaku secara langsung, baik dalam talak raj'i maupun dalam talak ba'in. Definisi ketiga dikemukakan oleh Mazhab Maliki. Menurut mereka, talak adalah suatu sifat hukum yang menyebabkan gugurnya kehalalan hubungan suami isteri. Lihat. Abdul Azis Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum...*, jilid 5, hlm.1776-1777.

Sedangkan pembagian talak adalah *pertama, talak sunah/ talak sunni* maksudnya adalah, talak yang pelaksanaannya telah menurut aturan sunnah. Maksudnya talak dijatuhkan oleh suami ketika isteri tidak dalam kondisi haid dan pada masa itu belum dicampuri oleh suaminya. Talak ini boleh dilaksanakan karena dengan cara itu tidak ada pengaruhnya terhadap penghitungan masa *iddah*, dengan arti segera setelah jatuhnya talak isteri langsung masuk dalam perhitungan *iddah*. Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar Fiqih*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2010), cet. ke 3, hlm. 130; atau Talak *sunni* adalah talak yang dijatuhkan suami sesuai dengan petunjuk yang ada dalam syariat Islam, yaitu: (1) menalak isteri harus secara bertahap (dimulia dengan talak satu, dua dan tiga) dan diselingi dengan rujuk, (2). isteri yang ditalak itu dalam keadaan suci dan belum digauli dan (3) isteri tersebut telah nyata-nyata dalam keadaan hamil. Hal ini sejalan dengan firman Allah SWT dalam surat Al-Baqarah ayat 229-230, surat at-Talaq ayat 1. Kemudian dalam riwayat tentang kasus Ibn Umar yang menjatuhkan talak ketika isterinya haid. Rasulullah SAW bersabda 'Suruh dia kembali kepada isterinya sampai ia suci, kemudian haid, lalu suci lagi, setelah itu jika ia ingin menceraikan isterinya itu dan jika ingin menalak juga maka lakukanlah ketika itu ( setelah suci dan belum digauli. Lihat Abdul Azis Dahlan, (ed.), *Ensiklopedi Hukum...*, jilid 5, hlm.1783. Kedua, *Talak bid'iy* maksudnya adalah, talak talak yang pelaksanaannya menyimpang dari sunnah yakni talak yang dijatuhkan oleh suami yang mana

Namun karena alasan tujuan perkawinan gagal, maka tak perlu lagi memperpanjang harapan hampa tersebut sebagaimana diajarkan dan dipraktekkan agama lain bahwa perceraian tidak boleh dilakukan. Islam menganjurkan perdamaian di antara kedua suami istri yang bertikai dari pada memutuskan ikatan perkawinan mereka. Namun jika hubungan baik diantara kedua suami isteri tidak mungkin diteruskan maka talak merupakan cara pengobatan satu-satunya yang tidak bisa dihindari.

Seorang suami tidak boleh menceraikan isterinya sesuka hatinya kapan saja, melainkan istrinya harus berada dalam kondisi suci dari haidnya. Karena menjatuhkan talak ketika isteri haid maka termasuk talak *bid'iy*, Ahli fiqh berpendapat bahwa talak pada masa haid hukumnya haram, karena merupakan *talak bid'i*, sedangkan yang diterima adalah *talak sunah*.

Terdapat dalil yang menunjukkan larangan menceraikan perempuan sedang dalam keadaan haid di dalam surat at- Thalaq ayat 1, yang berbunyi:



Artinya:” Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu Maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) *iddahnya* (yang wajar)”.

---

waktu itu isteri sedang dalam kondisi haid atau dalam masa suci namun waktu itu telah dicampuri oleh suaminya. Lihat Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar...*, hlm. 130. Adapun talak bid'i adalah talak yang dijatuhkan suami melalui cara-cara yang tidak diakui syariat Islam, yaitu: (1) menalak isteri dengan tiga kali talak sekaligus, (2), menalak isteri dalam keadaan haid, (3) menalak isteri dalam keadaan nifas, dan (4), menjatuhkan talak isteri yang dalam keadaan suci tetapi telah digauli sebelumnya, padahal kehamilannya belum jelas, Lihat Abdul Azis Dahlan, (ed.), *Ensiklopedi Hukum...*, jilid 5, hlm.1783

<sup>145</sup> Q.S. al-Thalaq: 1



Perintah di sini maksudnya larangan seolah-olah Allah berkata “Janganlah menceraikan istrimu di waktu haid”.

Hadis yang melarang menceraikan istri di masa haid adalah sebagai berikut:

حدثنا القعنبي عن مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر انه طلق امراته وهي حائض على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم فسأله عمر بن الخطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء أمسك بعد ذلك وان شاء طلق قبل ان يمس فتلک العدة التي امر الله ان تطلق لها النساء<sup>146</sup>

Artinya:” al-Qa’nabi menceritakan kepada kami dari Malik dari Nafi’ dari ‘Abdullah Ibn Umar, bahwasanya ia menceraikan istrinya yang dalam keadaan haid pada masa Rasulullah, maka Umar Ibn Khatab menanyakan hal itu kepada Rasulullah, maka Rasulullah bersabda “Perintahkan kepadanya agar ia mengembalikannya, kemudian memegangnya kembali, sampai ia suci, kemudian haid, kemudian suci, kemudian jika ia mau maka kembalikannya, dan jika ia mau maka ceraikanlah sebelum ia menggaulinya, begitulah *iddah* yang telah diperintahkan Allah dalam menceraikan perempuan .

Hadis ini menjelaskan bahwa menceraikan istri bukan pada masa haid tetapi pada masa suci.

Ulama fiqih sepakat bahwa ketika diceraikan, perempuan itu harus suci dari haid dan nifas. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat. Akan tetapi ulama berbeda pendapat dalam hal kesucian itu, apakah ia merupakan syarat sahnya talak atau syarat kesempurnaannya. Dengan kata lain, apakah ia merupakan hukum *taklifi* yang dikenakan pada laki-laki yang menceraikan, yaitu ia harus melepaskan ikatan ketika perempuan itu suci dari haid dan nifas, sehingga kalau menyimpang ia berdosa tetapi talaknya tetap sah, atau ia merupakan hukum *wad’i* yang mengikat keabsahan talak, sehingga jika tidak begitu talaknya itu batal?

<sup>146</sup> Abi Daud, *Sunan Abi Daud*, juz 7, bab *talaq*, ...hlm.379. Hadis ini dinilai shahih oleh Abi Daud

Mengenai hal di atas , maka para fuqaha berbeda pendapat dalam beberapa hal. *Pertama*, talak tersebut berlaku, maka orang yang menjatuhkan talak diperintahkan untuk merujuk istrinya. *Kedua*, bahwa talak tersebut tidak terlaksana dan tidak terjadi.<sup>147</sup>

Mengenai pendapat yang pertama terdapat pula dua pendapat, pertama, bahwa hukum merujuk tersebut adalah wajib, dan ia dipaksa untuk merujuk. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Malik dan pengikutnya. Pendapat kedua, mengatakan bahwa ia dianjurkan untuk merujuk dan tidak dipaksa. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Syafi'y, Abu Hanifah, ats-Tsauri dan Ahmad.<sup>148</sup>

Mengenai masalah ruju' segolongan fuqaha' mensyaratkan agar suami menahan istrinya sehingga ia suci dari haidnya itu, kemudian haid lagi, kemudian suci lagi. Waktu inilah suami dapat menceraikan istrinya jika ia menghendaki dapat pula menahan istrinya. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam malik, dan Syafi'i .<sup>149</sup>

Segolongan ulama lain berpendapat bahwa suami harus merujuk isterinya. Jika isteri telah suci dari haid ketika ia menjatuhkan thalak, maka ia boleh menahan isterinya dan boleh pula menceraikannya. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah dan fuqaha Kuffah.<sup>150</sup>

Sedang bagi fuqaha yang mensyaratkan pada talak sunni untuk menjatuhkannya ketika isteri dalam keadaan suci yang tidak terjadi pergaulan pada tersebut, maka mereka

---

<sup>147</sup> Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid...*, hlm. 485

<sup>148</sup> *Ibid.*

<sup>149</sup> *Ibid.*

<sup>150</sup> *Ibid.*

tidak memandang perlu disuruh rujuk, jika ia menceraikannya dalam keadaan suci yang terjadi pergaulan padanya.<sup>151</sup>

Kemudian, sebagian peneliti menyebutkan hikmah dalam larangan talak pada masa haid adalah dengan cara itu perhitungan *iddah* isteri menjadi panjang, sebab jika isteri haid, haidnya tidak dihitung sebagai bagian dari masa *iddahnya*.<sup>152</sup>

### C. Tinjauan Umum Tentang Maqashid al-Syari'ah

Tujuan hukum Islam menjadi arah setiap perilaku dan tindakan manusia dalam rangka mencapai kebahagiaan hidupnya dengan mentaati semua hukum-hukum-Nya. Manusia merupakan bagian terbesar dari penciptaan Allah, karena manusia mempunyai kemungkinan untuk menerima peradaban dan kebudayaan (*al-tamaddun*). Dengan demikian, tidaklah Allah mengutus rasul-rasul-Nya dan menurunkan wahyu-wahyu-Nya selain untuk menegakkan keteraturan manusia. Tujuan penciptaan ini dinyatakan dalam al-Qur'an dalam surat al-Hadid ayat 25.

Sementara itu, di dalam al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam, tidak memuat pengaturan-pengaturan yang terperinci tentang ibadah dan muamalah. Dari 6360 ayat al-Qur'an hanya terdapat 368 ayat yang berkaitan dengan aspek-aspek hukum.<sup>153</sup> Hal ini mengandung arti bahwa sebagian besar masalah-masalah hukum dalam Islam, oleh Allah hanya diberikan dasar-dasar atau prinsip-prinsip dalam al-Qur'an. Bertitik tolak dari dasar atau prinsip ini, dituangkan pula oleh Nabi Muhammad penjelasan melalui hadis-hadisnya. Berdasarkan atas dua sumber inilah kemudian, aspek-aspek hukum terutama aspek

---

<sup>151</sup> Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid...*, hlm. 486

<sup>152</sup> Ja'far Subhani, *Yang Hangat dan Krontrorsial Dalam Fiqih*, ter. Irwan Kurniawan, (Jakarta: Lentera Basritama, 2002), hlm.206

<sup>153</sup> Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1984), hlm. 7

*muamalah* dikembangkan oleh ulama dengan mengembangkan pokok atau prinsip yang terdapat dalam dua sumber ajaran Islam dengan mengaitkannya dengan tujuan hukum Islam (*maqashid al-syariah*).

Allah sebagai pembuat hukum tidak sia-sia dalam berbuat sesuatu, setiap aturan hukum yang dibuat-Nya adalah untuk kemaslahatan manusia. Kajian mengenai tujuan ditetapkan hukum Islam merupakan kajian yang menarik dalam bidang ushul fiqh. Kajian ini disebut dengan *maqashid al-syari'ah*, karena dari segi bahasa *maqashid al-syari'ah* maknanya adalah tujuan disyariatkannya hukum Islam.

Pengetahuan tentang tujuan hukum harus dimiliki oleh seorang mujtahid dalam rangka mengembangkan pemikiran hukum Islam serta untuk menjawab persolan-persoalan hukum kontemporer yang kasusnya tidak diatur secara eksplisit dalam al-Qur'an maupun Sunnah.<sup>154</sup>

### 1. Pengertian *Maqashid al-Syari'ah*

Secara bahasa, *maqashid al-syariah* terdiri dari dua kata, yakni *maqashid* dan *syariah*. *Maqashid* adalah bentuk jama' dari *maqshid* yang berarti kesengajaan atau tujuan.<sup>155</sup> *Syari'ah* berasal dari "*syara'a al-syai*" dan "*al-syari'ah*" dengan arti: menjelaskan sesuatu. Atau ia diambil dari "*al-syir'ah*" dan "*al-syari'ah*" dengan arti; tempat sumber air yang tidak pernah terputus dan orang yang datang ke sana tidak memerlukan adanya alat.<sup>156</sup> Jalan menuju sumber air ini dapat pula dikatakan sebagai jalan ke arah sumber pokok kehidupan.<sup>157</sup>

<sup>154</sup> Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam I*, (Jakarta: Logos, 1997), hlm. 124

<sup>155</sup> Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, (kairo: Dar al-ma'arif, 1119 H), hlm. 3642

<sup>156</sup> Lihat tema "*syara'a* dalam "*Mu'jam al-Fazh al-Qur'an al-Karim*, juz.2,(Kairo: Majma' Al-Lughah) hlm 13

<sup>157</sup> Fazlurrahman, *Islam*, alih bahasa Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984), hlm.140

Jika diteliti arti syari'ah secara bahasa di atas, dapat dikatakan bahwa terdapat keterkaitan makna antara syari'ah dan air dalam arti keterkaitan antara cara dan tujuan. Sesuatu yang hendak dituju tentu merupakan sesuatu yang amat penting. Syariah merupakan cara atau jalan, sedangkan air adalah sesuatu yang hendak dituju. Pengaitan syariat dengan air dalam pengertian bahasa ini, dimaksudkan untuk memberikan penekanan pentingnya syari'at dalam memperoleh sesuatu yang penting.<sup>158</sup>

Adapun makna Syariat menurut istilah adalah Segala titah Allah yang berhubungan dengan tingkah laku manusia di luar yang mengenai akhlak. Dengan demikian syariah itu adalah nama bagi hukum-hukum yang bersifat amaliah<sup>159</sup>. Menurut Mahmud Syaltut seperti dikutip oleh Moh Dahlan, syari'ah adalah hukum-hukum dan aturan-aturan yang telah ditetapkan Allah yang ditujukan bagi segenap Hanba-Nya untuk diikuti<sup>160</sup>.

Menurut Yusuf al-Qaradhawi, bahwa kata syariat tersebut mengandung dua arti: yakni :

- a). Seluruh agama yang mencakup akidah, ibadah, adab, akhlak, hukum dan mu'amalah. Dengan kata lain syari'at mencakup *ushul* dan *furu'*, akidah dan amal, serta teori dan aplikasi. Ia mencakup seluruh sisi keimanan dan akidah (Tuhan, Nabi dan *sam'iyat*). Sebagaimana ia pun mencakup sisi lain seperti ibadah, *muamalah*<sup>161</sup> dan akhlak serta dirangkum dalam al-Qur'an dan al-sunnah untuk kemudian dijelaskan oleh ulama akidah, fikih dan akhlak.

---

<sup>158</sup> Asafri Jaya Bakri, *Maqashid syari'ah menurut Syatibi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 63

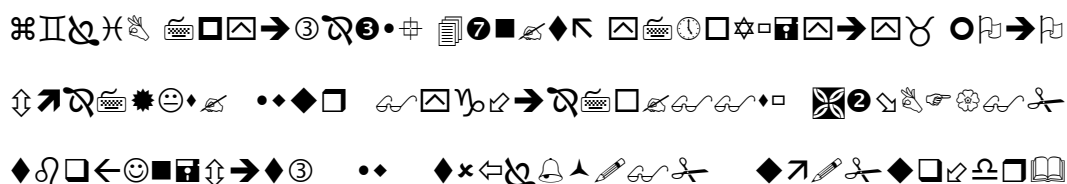
<sup>159</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, jilid I, ( Jakarta: Kencana Prenada media Group, 2009), hlm. 2

<sup>160</sup> Moh Dahlan, *Abdullah Ahmed an-Na'im; Epistimologi Hukum Islam*, ( Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm.84

<sup>161</sup> Muamalah adalah hubungan kepentingan antar sesama manusia, dalam al-Qur'an disebut *habl min an-nas*. Muamalah meliputi transaksi keharta bendaan seperti jual beli, perkawinan dan hal-hal yang

b). Sisi hukum amal di dalam agama. Seperti ibadah dan *muamalah* yang mencakup hubungan sesama dan ibadah kepada Allah. Serta mencakup juga urusan keluarga ( *al-akhwal al-syakhsiyah*), masyarakat, umat, Negara, hukum dan hubungan luar negeri<sup>162</sup>.

Asafri Jaya Bakri<sup>163</sup> menjelaskan bahwa pada periode-periode awal, syari'ah merupakan *al-nusus al-muqaddasah* dari al-Qur'an dan Sunnah yang *mutawatir* yang sama sekali belum dicampuri oleh pemikiran manusia. Muatan syari'ah dalam pengertian ini mencakup aqidah, 'amaliyah dan khuluqiyah. Seperti firman Allah dalam surat al- Jatsiyah ayat 18



164

Artinya:” Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), Maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.

Namun kemudian, penggunaannya dikhususkan kepada hukum-hukum amaliyah.

Pengkhususan ini dilakukan karena ‘agama’ (*samawi*) pada prinsipnya adalah satu, berlaku secara universal dan ajaran aqidahnya pun tidak berbeda dari satu rasul yang

---

berhubungan dengannya, urusan persengketaan (gugatan, peradilan dan sebagainya) dan menyangkut pembagian warisan. Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi Hukum Islam*, jilid 6...., hlm.356

<sup>162</sup> Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasah fi al-maqashid al-syari'ah*, terj.Arif Munandar Riswanto, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007), hlm. 16-17

<sup>163</sup> Asafri jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah; Menurut al-Syatibi*, (Jakarta: Raja Gravindo Persada, 1996), hlm. 61

<sup>164</sup> Q.S al-Jatsiyah ayat 18

satu dengan yang lainnya, yaitu tauhid, sedangkan syari'at hanya berlaku untuk masing-masing umat sebelumnya. Dengan demikian syariat lebih khusus dari agama.<sup>165</sup>

Syari'ah sebagai produk pemahaman manusia terhadap sumber-sumber ajaran Islam dalam konteks sejarah yang terus berkembang. Maka, dalam hal ini pemahaman syari'ah tidak absolute. Syariah diformulasikan dan direformasi dengan tujuan agar Islam sesuai dengan perkembangan zaman dan waktu.

Oleh karena itu perlu dibedakan antara syari'ah pada level normative dan syari'ah yang bersifat historis. Syariah yang bersifat normativ adalah aturan keagamaan yang bersifat baku, seperti shalat, puasa, zakat, iman kepada Allah, Nabi dan hari akhir. Jika yang pertama merupakan ketentuan yang baku, maka untuk yang kedua membutuhkan ijtihad dengan mendayagunakan kreatifitas akal, perkembangan ilmu pengetahuan dan perkembangan zaman.

Syariat sebagai hukum positif mengatur kehidupan berbangsa dan bernegara. Syariat dalam pengertian ini menyangkut penegakan hukum dan keadilan dalam suatu Negara. Syariat Islam dalam konteks hukum modern adalah menurut pengertian yang terakhir ini, menyangkut undang-undang, konstitusi, hukum pidana, perdata dan lain-lain yang menjamin ketertiban dalam masyarakat.

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa syariah memiliki tiga makna;

(a). syariah adalah seluruh ajaran Islam, meliputi akidah, ibadah, akhlak dan lainnya.

---

<sup>165</sup> Alaidin Koto, *Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqh*, ( Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009), cet. Ke-3, hlm.

(b). bermakna hukum Islam dalam konteks ini semakna dengan fiqih. Kedua makna ini digunakan dalam kajian *maqashid al-syariah*

(c). Bermakna hukum Islam yang diformulasikan dalam undang-undang, konstusi, hokum dan sebagainya. Maka pengertian yang ketiga ini tidak digunakan dalam *maqashid al-syari'ah*.

Sedangkan makna *maqashid al-syariah* menurut istilah, ada beberapa pengertian yang dikemukakan ulama, diantaranya, menurut al-Syatibi<sup>166</sup> *maqashid al-syariah* adalah tujuan-tujuan disyariatkannya hukum oleh Allah, yang berintikan kemaslahatan umat manusia di dunia dan kebahagiaan di akhirat.<sup>167</sup>

Menurut Yusuf al-Qaradhawi *maqashid al-syariah* adalah:” Tujuan yang menjadi target teks dan hukum-hukum partikular untuk direalisasikan dalam kehidupan manusia. Baik berupa perintah, larangan, dan mubah. Untuk individu, keluarga, jamaah, dan umat.<sup>168</sup>

Menurut satria Efendi, *maqashid al-syari'ah* berarti tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam merumuskan hukum-hukum Islam. Tujuan tersebut dapat ditelusuri dalam ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah' sebagai alasan logis bagi rumusan suatu hukum yang berorientasi kepada kemaslahatan umat manusia.<sup>169</sup>

---

<sup>166</sup> Syatibi memiliki nama lengkap Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa ibn Muhammad al-Lakhmi al-Syatibi. Latar belakang nasab dan kehidupan keluarganya serta tahun kelahirannya belum banyak diketahui. Ia wafat tahun 790 H, karya gemilangnya adalah kitab *al-muwafaqat* dan *al-I'tisham*. Lihat. Abi al-Fadhil 'Abd al-Salam ibn Muhammad ibn 'Abd al-Karim, *al-Imam al-Syatiby wa Manhaj al-Tajdidy fi Ushul al-Fiqh*, ( Kairo: al-Maktabah al-Islamiyah, 2001. Hlm. 7

<sup>167</sup> Syatibi, *al-Muwafaqat*, jilid 2, ( Saudi Arabia: Dar Ibn Affan, 1997), hlm. 9

<sup>168</sup> Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh Maqashid Syari'ah*, terj.Arif Munandar, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006), hlm.17

<sup>169</sup> Satria Efendi, M. Zein, *Ushul Fiqh.*, hlm. 233



*Maqashid al-syari'ah* menurut Abdul Wahab Khalaf, adalah tujuan umum Syari' dalam mensyariatkan hukum-hukumnya ialah mewujudkan kemaslahatan manusia dengan menjamin hal-hal yang *dharuri* (kebutuhan pokok) bagi mereka, pemenuhan kebutuhan-kebutuhan mereka (*hajjiyyat*) dan kebaikan-kebaikan mereka (*tahsiniyyat*).<sup>170</sup>

Berdasarkan beberapa pengertian di atas, dapat ditarik kesimpulan, bahwa *maqashid al-syari'ah* ditujukan untuk kemaslahatan umat manusia dan menghindari kemudharatan (*jalb al-mashalih wa dar al-mafasid*), baik secara individual maupun kolektif. Kemaslahatan tersebut dapat berupa kemaslahatan duniawi maupun ukhrawi.

Penerapan syariat Islam pada era modern menuntut kepada pemahaman syariat, bukan hanya pada tataran simbolik saja. Tetapi harus digali kepada tingkat pengertian filosofis dan tujuan syariat itu diturunkan oleh Allah. Perbedaan waktu dan tempat meniscayakan perbedaan *masalih* dan *mafsadat* hamba Tuhan.

Untuk bisa mengakomodir semua permasalahan ini dituntut adanya *ijtihad* untuk menyikapi masalah kehidupan modern saat ini. Maka, untuk dapat mencapai sasaran Syari' maka sangat diperlukan *ijtihad* yang dituntun oleh *maqashid al-syari'ah*.

## **2. Tokoh Kajian *Maqashid al-Syari'ah***

Penerapan pendekatan hukum melalui *maqashid al-syari'ah* dalam menetapkan suatu hukum telah lama berlangsung dalam Islam. Hal ini tersirat dari beberapa ketentuan Nabi S.A.W. Seperti, antara lain, pada peristiwa Nabi saw. pernah melarang kaum muslim menyimpan daging kurban kecuali dalam batas tertentu, sekedar bekal untuk tiga hari. Akan tetapi beberapa tahun kemudian peraturan yang dibuat oleh Nabi saw. tersebut dilanggar oleh beberapa sahabat. Permasalahan tersebut disampaikan kepada Nabi saw.

---

<sup>170</sup> Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, terj. Muh. Zuhri, (Semarang: Toha Putra, 1994), hlm. 310

Beliau membenarkan perbuatan sahabat itu sambil menerangkan bahwa larangan menyimpan daging kurban adalah didasarkan atas kepentingan *al-daffah* (tamu yang terdiri atas orang-orang miskin yang datang dari perkampungan sekitar Madinah).<sup>171</sup>

Dari kasus tersebut terlihat, adanya larangan menyimpan daging kurban diharapkan tujuan syari'at dapat dicapai, yakni melapangkan kaum miskin yang datang dari dusun-dusun di pinggiran Madinah. Setelah alasan pelarangan tersebut tidak ada lagi, maka larangan itu pun dihapuskan oleh Nabi saw.

Selanjutnya, kajian tentang *maqashid al-syariah* mendapat tempat dalam ushul fiqh, yang dikembangkan oleh para *ushuli* dalam penerapan *qiyas*, ketika berbicara tentang *masalik al-illah*. Kajian tersebut terlihat dalam beberapa karya ushul fiqh, seperti *al-Risalah* oleh Syafi'y, *al- mustasfha* karya al- gazali, *al- mu' tamad* karya Abu Hasan al- Bashri, dan lain-lain.<sup>172</sup>

Pembicaraan tentang *maqashid al-syariah* dikembangkan secara luas dan sistematis oleh Syatibi (w 790 h) dalam karya *al-muwafaqat fi ushul al-Syari'ah*. Menurutnya, semua kewajiban (*taklif*) diciptakan dalam rangka merealisasikan kemaslahatan hamba. Tak satupun hukum Allah dalam pandangan Syatibi yang tidak mempunyai tujuan. Kandungan *maqashid al- syari'ah* adalah kemaslahatan. Hukum yang tidak mempunyai tujuan sama dengan *taklif ma la yuthaq* (pembebanan sesuatu yang tidak bisa dilaksanakan).<sup>173</sup>

Sepeninggal Syatibi, kajian tentang *maqashid al-syari'ah* sempat redup, dalam arti tidak ada sarjana Islam yang secara khusus mendedikasikan diri dalam bidang ini. Kemudian, pada akhir abad ke 20, wawasan mengenai *maqashid al-syari'ah* kembali

---

<sup>171</sup> Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani; Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 41

<sup>172</sup> *Ibid.*, hal. 43

<sup>173</sup> *Ibid.*, hal. 43; Asafri Jaya Bakri, *Maqashid Syari'ah...*, hlm. 65

digulirkan oleh ulama asal Tunisia Muhammad Thahir Ibn Asyur (w. 1393 H/ 1973 M). Karya Ibn Asyur tentang *maqashid al-syari'ah* berjudul *maqashid syari'ah al-islamiyah*. Ibn Asyur dipandang sebagai bapak *maqashid* kontemporer setelah Syatibi. Karena Ibn Asyur berupaya untuk menjadikan *maqashid syari'ah* sebagai ilmu baru yang terlepas dari ushul fiqh.<sup>174</sup>

Demikianlah tokoh-tokoh yang memberikan perhatian terhadap pentingnya *maqashid*. Namun begitu, mereka belum menawarkan konsep yang komprehensif seperti yang ditawarkan oleh Syatibi. Karena hal itu, maka Syatibi disebut sebagai bapak *maqashid syari'ah* atau dalam istilah lain disebutkan bahwa Syatibi adalah *founding father maqashid al-syari'ah*, sama halnya dengan penyebutan Syafi'i sebagai bapak ushul fiqh.

### 3. Pembagian *Maqashid Al-Syari'ah*

*Maqashid al-Syari'ah*, yang secara substansial mengandung kemaslahatan, menurut al-Syatibi, dapat dilihat dari dua sudut pandang. Pertama, *maqashid al-Syari'* (tujuan Tuhan). Kedua *maqashid al-mukallaf* (tujuan mukallaf)<sup>175</sup>.

Dari sudut tujuan Tuhan, *maqashid al-syari'ah* mengandung empat aspek, yaitu:

- a. Tujuan awal dari al-Syari' menetapkan syari'at yaitu kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.
- b. Penetapan syari'at sebagai sesuatu yang harus dipahami.
- c. Penetapan syari'at sebagai hukum *taklifi* yang harus dilaksanakan.
- d. Penetapan syariah guna membawa manusia ke bawah lindungan hukum.<sup>176</sup>

---

<sup>174</sup> Muhammad Tahir Ibn Asyur, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Dar-Al- Fajr, 1999), hlm. 180

<sup>175</sup> Abu Ishak al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, juz II, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t), hlm.321

<sup>176</sup> *Ibid*, hlm. 321- 324

Aspek pertama berkaitan dengan muatan dan hakikat *maqashid syari'ah*. Aspek kedua berkaitan dengan dimensi bahasa agar syariat dapat dipahami sehingga dicapai kemaslahatan yang dikandungnya. Aspek ketiga berkaitan dengan pelaksanaan ketentuan-ketentuan syariat dalam rangka mewujudkan kemaslahatan. Ini juga berkaitan dengan kemampuan manusia untuk melaksanakannya. Aspek yang terakhir berkaitan dengan kebutuhan manusia sebagai mukallaf di bawah dan terhadap hukum-hukum Allah. Atau dalam istilah yang lebih tegas aspek tujuan syariat berupaya membebaskan manusia dari kekangan hawa nafsu.

Dengan demikian, tujuan Tuhan menetapkan suatu syariat bagi manusia tidak lain adalah untuk kemaslahatan manusia. Untuk itu, Tuhan menuntut agar manusia memahami dan melaksanakan syariat sesuai dengan kemampuannya. Dengan memahami dan melaksanakan syariat, manusia akan terlindungi didalam hidupnya dari segala kekacauan yang ditimbulkan oleh hawa nafsu.

Dalam rangka pembagian *maqashid al-syari'ah*, aspek pertama sebagai aspek inti menjadi fokus analisis. Sebab, aspek pertama berkaitan dengan hakikat pemberlakuan syari'at oleh Allah yaitu untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.

Tujuan-tujuan hukum Islam itu sesuai dengan fitrah manusia<sup>177</sup> dan fungsi-fungsi daya fitrah manusia dari semua daya fitrahnya. Secara singkat fungsi-fungsi untuk mencapai kebahagiaan hidup dan mempertahankannya yang disebut para pakar hukum islam dengan istilah *al-tahsil wa al-ibqa'*. Oleh karena itu tujuan hukum islam pun adalah

---

<sup>177</sup> Fitrah manusia mempunyai tiga daya atau potensi, yaitu 'aql, syahwat dan gadhab. Daya akal berfungsi untuk mengetahui Allah dan meng-Esakan-Nya, daya syahwat berfungsi untuk menginduksi obyek-obyek yang menyenangkan dan memberi manfaat bagi manusia. Daya gadhab berfungsi untuk mempertahankan diri dan memelihara kelanggengan hidup yang menyenangkan. lihat. Juhaja S Praja, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: LPPM UIN Bandung, 1995), hlm. 100

*al-tahsil wa al-ibqa'* atau mengambil maslahat serta sekaligus mencegah kerusakan yang biasa disebut *jalb al-mashalih wa dar al-mafasid*.

Seorang *mukallaf* akan memperoleh kemaslahatan jika ia dapat memelihara kelima aspek tersebut, sebaliknya ia akan merasakan *mafsadah* jika ia tidak dapat memelihara kelima unsur itu dengan baik.

Selanjutnya, ada ulama yang menambahkan beberapa poin selain yang lima tersebut, misalnya Ibn Asyur menambahkan *maqashid muru'ah al-fitrah*, *maqashid musawwah* dan *hurriyah*<sup>178</sup> disamping *maqashid al-kuliah al-khamsah* yang telah ditetapkan Syatibi. Abid Jabiri mengusulkan banyak point untuk dimasukkan dalam *maqashid* misalnya: hak menyatakan pendapat, kebebasan berpolitik, hak memilih pemimpin, kebebasan berpolitik, hak mendapatkan pendidikan. Sementara itu, Prof. Ahmad Djazuli<sup>179</sup> menambahkan dengan *hifzh al-ummah*. *Hifzh al-ummah* menjadi landasan filosofis bagi *fiqh siyasah*, baik *siyasah dusturiyah*, *dauliyah* maupun *maaliyah*.

Syatibi menjelaskan usaha untuk merealisasikan lima unsur pokok tersebut dibagi kepada tiga tingkat *maqashid*, yaitu: *Maqashid al-Daruriyat*, *Maqashid al-Hajiyat* dan *Maqashid al-Tahsiniyat*.<sup>180</sup> Pengelompokan ini didasarkan pada tingkat kebutuhan dan skala prioritasnya.

Adapun yang dimaksud dengan memelihara aspek *al-Daruriyat* adalah segala hal yang menjadi sendi eksistensi kehidupan manusia yang harus ada demi kemaslahatan mereka. Aspek ini keberadaannya sangat dibutuhkan oleh kehidupan manusia, yang

---

<sup>178</sup> Jasir 'Audah, *Multaqa al- Imam al-Qaradhawi ma'a al-Ashabi al-Talamiz, Maqashid al-Syari'ah 'inda al-Syaikh al-Qaradhawi*, (Funduq al-Ridaz Kalrton, 2007), hlm. 71

<sup>179</sup> Ahmad Djazuli, *Fiqh Siyasah, Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-Rambu Syari'ah*, ( Jakarta: Prenada Media Group, 2009), cet. Ke-4, hlm.260

<sup>180</sup> al- Syatibi, *al- Muwafaqat..*, hal 324

berhubungan dengan kebutuhan pokok manusia itu sendiri baik di dunia maupun kebutuhan di akhirat. Jika ia luput dalam kehidupan manusia maka mengakibatkan rusaknya tatanan kehidupan manusia tersebut dan menimbulkan bencana besar.<sup>181</sup> *Daruriyat* diwujudkan dalam dua pengertian, yakni pada satu sisi, kebutuhan itu harus diwujudkan dan diperjuangkan. Sementara itu, di sisi lain, segala hal yang dapat menghalangi pemenuhan kebutuhan tersebut harus disingkirkan.<sup>182</sup>

Kemaslahatan tersebut menurut Syatibi dapat diwujudkan apabila lima unsur pokok dapat diwujudkan dan dipelihara, yaitu *hifz al-dhin* (memelihara agama), *hifz al-nafs* (memelihara jiwa), *hifz al-nasl* (memelihara keturunan), *hifz al-aql* (memelihara akal) dan *hifz al-mal* (memelihara harta).<sup>183</sup> Kemaslahatan ini disebut juga dengan *al-masalih al-khamsah/al-kulliyat al-khams*

#### 1) Memelihara agama (*hifz al-din*)

Agama adalah sekumpulan akidah, ibadah hukum dan undang-undang yang disyariatkan oleh Allah untuk mengatur hubungan manusia dengan Tuhan mereka serta hubungan sesama manusia. Memeluk suatu agama adalah fitrah manusia, untuk memenuhi kebutuhan tersebut, Allah mensyariatkan agama yang wajib dipelihara oleh setiap orang, baik yang berhubungan dengan 'aqidah, ibadah, maupun mu'amalah.<sup>184</sup>

Dalam bidang ibadah, Islam telah mensyariatkan beriman, serta diwajibkan bagi seseorang untuk melaksanakan shalat lima waktu, jika shalat tersebut diabaikan maka

---

<sup>181</sup> Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh...*, hlm. 122, al-Syatibi, *ibid.*, hlm. 324

<sup>182</sup> Wael B Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 248

<sup>183</sup> Wael B Hallaq, *ibid.* Tetapi ada ulama yang mengurutkannya dengan *hifz al-nafs*, *hifz al-aql*, *hifz al-dhin*, *hifz al-nasl* dan *hifz al-maal*, lihat Ali Jum'ah Muhammad, *al-Madkhal*, (Kairo: al-Ma'had 'Aly lilfikr al-Islamy, 1996), hlm.126

<sup>184</sup> Nasrun Harun, *Ushul Fiqh I...*, hlm. 115, Abdul Wahab Khilaf, *Ilmu Ushul Fiqh...*, hlm. 313

akan terancam eksistensi agama, melaksanakan puasa, menunaikan zakat dan haji. maka dalam hal ini Allah melarang murtad untuk memelihara agama. Untuk menjaga kelanggengan agama, Islam mensyariatkan hukum-hukum jihad terhadap orang-orang yang menghalangi dakwah Islam, serta memberikan hukuman bagi orang yang murtad<sup>185</sup> dari agama Islam.<sup>186</sup>

## 2) Memelihara jiwa (*hifzh al-Nafs*)

Yakni terpeliharanya keselamatan jiwa, anggota badan serta kehormatan manusia, Hak pertama dan paling utama yang diperhatikan Islam adalah hak hidup, maka tidak mengherankan bila jiwa manusia dalam syari'at islam sangatlah dimuliakan, harus dipelihara, dijaga, dipertahankan serta tidak menghadapkannya dengan sumber-sumber kerusakan atau kehancuran.

Memelihara jiwa dan melindunginya dari berbagai ancaman berarti memelihara eksistensi kehidupan umat manusia dan sekaligus melindungi keberadaan komunitas muslim secara keseluruhan. Untuk mewujudkan itu Allah melarang segala perbuatan yang akan merusak jiwa seperti membunuh juga membunuh diri sendiri,<sup>187</sup> serta mewajibkan

---

<sup>185</sup> Ulama mendefinisikan *ridlah* (murtad) adalah kafirnya seorang muslim dengan sebab ucapan atau perbuatan yang menjadikannya keluar dari agama Islam. Hukum bagi orang yang murtad adalah hukum bunuh ketika di dunia dan kekal di neraka ( ketika di akhirat). Lihat Ahmad Jazuli, *Fiqh Siyasah...*, hlm. 114

<sup>186</sup> Al- Syatibi, *al- Muwafaqat...*, hlm. 325; Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh...*, hlm. 122; Wahab Khilaf, hlm. 314

<sup>187</sup> Bunuh diri adalah tindakan sengaja (atas dorongan hati) untuk melaksanakan suatu perbuatan duniawi yang dapat menghilangkan nyawa sendiri atau kehancuran pada diri sendiri. Islam mengharamkan bunuh diri dengan alasan apaun. Bunuh diri dilakukan oleh seseorang yang marah dan putus asa karena dorongan ambisi yang besar untuk meraih hal-hal duniawi seperti harta dan kekuasaan. Diantara faktor penyebab orang melakukan bunuh diri adalah takut ditimpa musibah yang menyakitkan, lari dari penyakit yang diderita baik yang masih ada harapan untuk sembuh maupun tidak, dan takut ditimpa musibah seperti rugi dalam berdagang, putus cinta dan gagal meraih studi. Lihat. Abdul Aziz Dahlan, (ed.) *Ensiklopedi Islam...*, jilid 2, hlm. 43-44. Perbuatan bunuh diri termasuk perbuatan keji dan menghancurkan. Orang yang melakukannya telah menyalahi fitrah yang diciptakan Allah kepadanya. Jika dia bunuh diri berarti telah menghancurkan atau merusak sesuatu yang bukan haknya. Karena Allahlah yang menciptkannya dan ruh serta hidup manusia adalah hak Allah. Lihat. Ahmad al- Mursi, *Maqashid al-Syari'ah...*, hlm. 28

hukum *qishas* bagi pelaku pembunuhan.<sup>188</sup> Firman Allah tentang mewajibkan *qishas* adalah sebagai berikut:

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمْ أَكْثَرُ عَلَىٰ عِدَّةٍ مِّنْ عِدَّةٍ مِّنْهُم مَّنْ كَفَرَ هُمْ أَكْثَرُ عَلَىٰ عِدَّةٍ مِّنْ عِدَّةٍ مِّنْهُم مَّنْ كَفَرَ هُمْ أَكْثَرُ عَلَىٰ عِدَّةٍ مِّنْ عِدَّةٍ مِّنْهُم مَّنْ كَفَرَ﴾<sup>189</sup>

Artinya:” Dan dalam *qishaash* itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, Hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa.

Islam melarang membunuh jiwa manusia dan melenyapkan jiwa mereka, merusak dan menghancurkan beberapa anggota tubuh atau melukai dan semacamnya. Orang yang melakukan salah satu dari hal tersebut, terutama membunuh maka dia telah melakukan dosa besar. Allah mengharamkan membunuh orang lain kecuali dengan alasan yang benar. Hingga jiwa yang halal dibunuh dengan alasan yang benar itu pun harus melalui prosedur, seperti orang yang sudah menikah melakukan zina ataupun terhadap orang yang melakukan pembunuhan terhadap saudaranya.<sup>190</sup>

<sup>188</sup> Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh...*, hlm. 123

<sup>189</sup> Q.S al-Baqarah ayat 179

<sup>190</sup> Para ulama mendefinisikan pembunuhan dengan suatu perbuatan manusia yang menyebabkan hilangnya nyawa. Untuk hukuman bagi pembunuhan maka Islam membagi pembunuhan tersebut ke dalam tiga jenis, *pertama*, pembunuhan sengaja (*qatl al-'amd*), yaitu suatu pembunuhan yang terdapat unsur kesengajaan dalam berbuat, kesengajaan dalam sasaran dan kesengajaan dalam alat yang digunakan, terhadap seseorang dengan maksud untuk menghilangkan nyawanya dengan menggunakan senjata api sampai mati. Hukuman terhadap pembunuhan sengaja adalah *qisas* atau balasan setimpal. Bila hukuman *qisas* tidak dapat dilaksanakan baik karena tidak terpenuhi syarat pelaksanaan *qisas* atau pelaksanaan *qisas* gugur karena telah mendapat maaf dari kerabat yang terbunuh. Hukuman pengganti dalam hal ini adalah *diyat* yaitu denda darah dalam bentuk penyerahan seratus ekor unta kepada kerabat yang terbunuh.

*Kedua*, pembunuhan tersalah (*qatl al-khata'*), maksudnya pembunuhan yang terjadi tanpa ada kesengajaan dalam arti tidak terdapat padanya unsur kesengajaan untuk menghilangkan nyawa seseorang, baik tidak sengaja dalam berbuat, maupun tidak sengaja dalam sasaran. Kewajiban yang harus dilaksanakan karena pembunuhan tersalah ada dua, yaitu a) *diyat mukhaffafah* (ganti darah dalam bentuk yang diringankan), yakni *diyat* dibayarkan kepada keluarga atau ahli waris korban dengan dicicil selama tiga tahun dalam lima tahap, b) hukuman pengganti dalam bentuk *ta'zir* dimana bentuk dan caranya ditetapkan oleh imam atau negara, bila hukuman *diyat* tidak terlaksana karena dimaafkan oleh keluarga si pelaku terbunuh. *Ketiga*, semi sengaja (*qatl syibh al-'amd*) yaitu perbuatan penganiayaan tidak dengan maksud untuk membunuhnya tetapi mengakibatkan kematian. Lihat. Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar...*, hlm. 260-269.



Termasuk ke dalam perlindungan Islam terhadap nyawa atau jiwa adalah mengharamkan aborsi<sup>191</sup> kecuali bila ada faktor yang benar-benar mengharuskan digugurkan. Seperti, apabila dikhawatirkan ibu calon bayi akan meninggal, atau karena sebab lain. Islam memberikan hak kehidupan kepada jiwa tersebut meskipun masih berbentuk janin.<sup>192</sup>

Tindakan aborsi tidak hanya melenyapkan keberadaan janin dalam rahim sehingga menghilangkan kemungkinan baginya untuk menikmati kehidupan dunia, tetapi sekaligus mengancam jiwa ibu yang mengandungnya. Kenyataan ini membuktikan bahwa tindakan aborsi menimbulkan efek yang besar bagi sang ibu.

Selanjutnya, untuk memelihara jiwa Islam mensyariatkan kewajiban memperoleh sesuatu untuk memenuhi kebutuhan pokok berupa makanan untuk mempertahankan hidup, kewajiban memperoleh pakaian serta tempat tinggal.<sup>193</sup>

Jika kebutuhan pokok ini diabaikan maka akan mengancam eksistensi manusia.<sup>194</sup>

### 3) Memelihara akal (*hifzh al-'aql*),

---

<sup>191</sup> Secara kebahasaan aborsi berarti keguguran, menggugurkan kandungan atau membuang janin. Menurut istilah kedokteran aborsi berarti pengakhiran kehamilan 28 minggu atau sebelum janin mencapai berat 1.000 gram. Dalam istilah hukum aborsi berarti penghentian kehamilan atau matinya janin sebelum waktu kelahiran. Ada dua macam aborsi, yaitu aborsi spontan dan aborsi *provokatus* (aborsi buatan). Aborsi spontan adalah pengguguran kandungan yang terjadi secara tidak sengaja atau tanpa usaha, atau beberapa sebab lainnya, seperti bapak tau ibi yang berpenyakit kelamin, sudah tua atau peminum. Aborsi spontan dapat juga disebabkan kondisi janin itu sendiri sehingga terjadi keguguran. Adapun aborsi *provocatus* atau aborsi buatan adalah pengguguran yang dilakukan dengan sengaja. Ada dua macam aborsi ini yaitu: aborsi *therapeutic provocatus* dan aborsi *criminal provocatus*. aborsi *therapeutic provocatus* adalah pengguguran kehamilan yang dilakukan secara sengaja karena ada indikasi medis yang mengharuskan tindakan pengguguran tersebut. Apabila tindakan itu tidak dilakukan, akan terjadi mudarat atau bahaya bagi si ibu yang mengandung. Oleh karena itu, aborsi *therapeutic provocatus* juga disebut aborsi medical. Artinya, aborsi dilakukan karena alasan medis oleh tenaga ahli medis. Aborsi *criminal provocatus* ialah pengguguran yang terjadi secara sengaja, tetapi bukan atas indikasi atau pertimbangan medis dan biasanya dilakukan secara sembunyi-sembunyi oleh tenaga yang tidak terdidik. Lihat. Abdul aziz Dahlan, (ed.) *Ensiklopedi Islam...*, jilid I, hlm.49

<sup>192</sup> Ahmad al-Mursi Husain Jauhar, *Maqashid Syari'ah fi al-Islam*, terj. Khikmawati, (Jakarta: Amzah, 2009), hlm. 32

<sup>193</sup> al- Syatibi, *al- Muwafaqat...*, hlm. 325

<sup>194</sup> Fathrurrahman, *Filsafa Hukum islam,t...*, hlm. 129 ,

Yakni terpeliharanya akal fikiran dari kerusakan yang menyebabkan orang yang bersangkutan tidak berguna di tengah masyarakat dan menjadi sumber penyakit bagi orang lain. Dalam hal ini Allah melarang manusia untuk meminum-minuman keras dan segala sesuatu yang memabukkan, karena minuman keras dapat merusak akal.<sup>195</sup>

Akal merupakan sumber hikmah (pengetahuan), sinar hidayah dan media kebahagiaan manusia di dunia dan di akhirat. Melalui akal manusia dapat memahami perintah dari Allah. Serta akal menjadi pembeda manusia dengan makhluk lain.

Untuk mencegah kejahatan, maka di antara hak syara' terhadap akal adalah untuk memberikan sanksi atas pelanggaran fungsi akal. Karenanya, syariat Islam memberikan sanksi kepada peminum khamr dan pengguna obat-obatan terlarang, apapun jenisnya dan dengan nama atau ciri apapun.

Keadaan mabuk menyebabkan padamnya pikiran, meredupkan cahaya akal. melemahkan karakter, menghilangkan akhlak mulia. Keadaan tersebut juga menyebabkan kehinaan, kemorosotan, hancurnya kekuatan serta melemahnya fisik.

Selain itu dampak negatif dari *khamar* tersebut adalah berupa dampak sosial dalam bentuk kemarahan, kekerasan, perkelahian dan permusuhan di kalangan umat. Sedangkan dampak terhadap agama dalam bentuk menghalangi umat Islam dalam menjalankan tugas-tugas agamanya.<sup>196</sup>

Sementara itu Yusuf al-Qaradhawi berpendapat bahwa menjaga eksistensi akal di dalam Islam bisa dilakukan dengan beberapa cara. Seperti, mewajibkan menuntut ilmu kepada muslim dan muslimah, adanya tuntunan untuk mencari ilmu dari semenjak lahir

---

<sup>195</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, alih bahasa Saefullah Maksum, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 550

<sup>196</sup> Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar...*, hlm. 291

sampai dengan meninggal memberikan hukum *fardh al-Kifayah* untuk mencari ilmu yang dibutuhkan umat. Mendukung peran akal yang bisa mendatangkan keyakinan serta menolak prasangka dan hawa nafsu, menolak taklid terhadap leluhur, orang-orang besar dan masyarakat awam, mengajak untuk merenungi ciptaan Allah di langit dan di bumi.<sup>197</sup>

#### 4) Memelihara keturunan (*hifzh al-nasl*)

Yakni terpeliharanya kelestarian populasi umat manusia agar tetap hidup dan berkembang sehat dan kokoh, baik pekerti serta agamanya. Hal ini dapat dilakukan dengan penataan kehidupan rumah tangga, serta perlu adanya keturunan yang sah dan yang jelas.

Oleh karena itu, segala usaha yang mengarah pada penghapusan atau perusakan keturunan yang sah adalah perbuatan buruk. Maka Allah melarang zina<sup>198</sup> untuk memelihara keturunan. Seperti Firman Allah dalam surat al-Isra' ayat 32:



Artinya:” Dan janganlah kamu mendekati zina; Sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji dan suatu jalan yang buruk.

Islam memberikan perhatian yang sangat besar untuk melindungi nasab dari segala sesuatu yang menyebabkan pencampuran atau menghinakan kemuliaan nasab itu. Nasab

<sup>197</sup> Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syariah*, terj. Arif Munandar Riswanto, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007), hlm. 29

<sup>198</sup> Pengertian zina, menurut ulama malikiyah adalah: me-*wath'i*nya seorang laki-laki mukallaf terhadap faraj perempuan yang bukan miliknya, dilakukan dengan sengaja. Ulama Syafi'iyah mendefenisikan zina adalah memasukkan zakar ke dalam faraj yang haram dengan tidak subhat dan secara naluri memuaskan hawa nafsu. Lihat. Ahmad Jazuli, *Fiqh Jinayah...*, hlm. 35. Bukti lain dari kejinya perbuatan zina adalah sejumlah hukuman berat yang diberlakukan di dunia terhadap pelaku zina, baik hukuman fisik maupun hukuman moral. Syariat Islam menjatuhkan hukuman berat bagi pelaku zina baik yang sudah menikah maupun bagi yang belum pernah menikah. Bagi pezina yang telah menikah diberlakukan hukuman rajam sedangkan bagi pezina yang belum menikah diasingkan atau dijauhkan dari tempat tinggalnya. Lihat. Fadel Illahi, *at-Tadabir al-Waqiyah min al-Zina fi al-Fiqh al-Islami*, terj. Subhan Nur, (Jakarta: Qisthi Press, 2006), cet ke-2, hlm. 37-38

<sup>199</sup> Q.S al-Isra' ayat 32

merupakan fondasi kekerabatan dalam keluarga dan pendukung yang menghubungkan antara anggota senasab. Untuk itu Allah malarang perbuatan zina, karena dengan perbuatan zina membuat anak yang lahir tidak jelas nasabnya .

Sementara itu Yusuf al-Qaradhawi, memasukkan *hifzh al-ird* selain *al- kulliyat al-khams* yang ditetapkan Syatibi. Adapun argumentasi Yusuf al-Qaradhawi adalah karena al-Qur'an telah menyebutkan hukuman bagi orang yang menodai kehormatan, yaitu hukum mencemarkan nama baik atau kehormatan (*al-Qadzaf*). Ia membandingkan dengan adanya hukuman (*had*) bagi orang yang murtad, dipahami pentingnya agama, dari adanya hukuman *qishaas*, diambil pemahaman akan pentingnya jiwa. Begitujuga adanya hukuman bagi pezina dipahami pentingnya keturunan/ nasab, Adanya hukuman bagi pencuri dipahami akan pentingnya harta . Serta adanya hukuman bagi orang yang mabuk, dipahami pentingnya akal.<sup>200</sup>

Maka, dengan adanya hukuman atas orang yang mencemarkan nama baik orang lain, menunjukkan sama pentingnya hal tersebut dengan hal-hal di atas. Karena kehormatan adalah martabat dan kemuliaan manusia.<sup>201</sup> Islam menjamin kehormatan manusia dengan memberikan perhatian yang sangat besar, yang dapat digunakan untuk memberikan spesialisasi kepada hak asasi manusia.

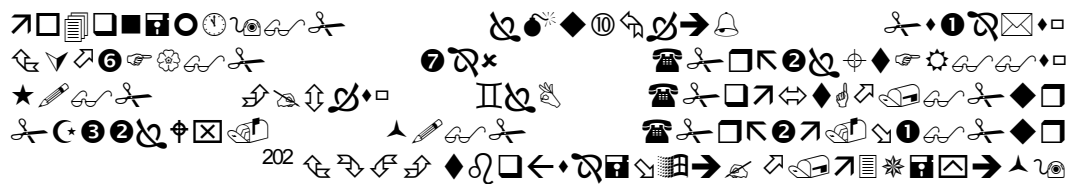
##### 5) Memelihara harta (*hifzh al-mal*)

Yakni dengan meningkatkan ekonomi dengan proporsional melalui cara-cara yang halal dan baik. Banyak firman Allah yang memerintahkan manusia untuk mencari rezeki, diantaranya adalah dalam surah al- Jum'u'ah ayat 10:

---

<sup>200</sup> Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasah...*, hlm. 27

<sup>201</sup> *Ibid.*



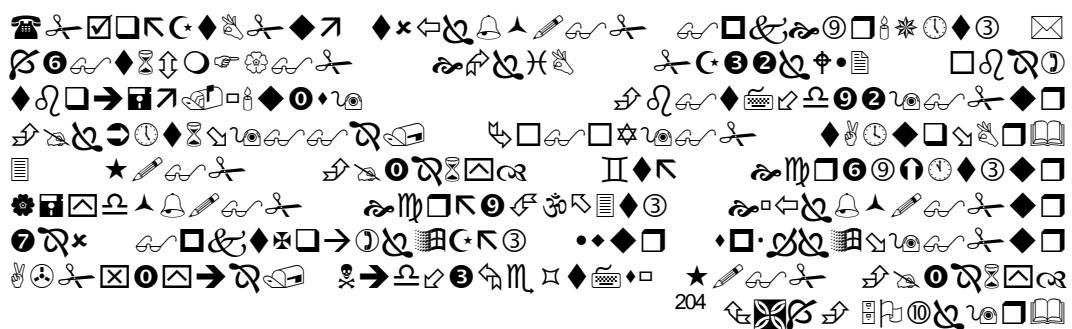
Artinya:” Apabila telah ditunaikan shalat, Maka bertebaranlah kamu di muka bumi;

dan carilah rezeki dari Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung.

Harta merupakan salah satu kebutuhan pokok manusia dalam kehidupan, manusia termotivasi untuk mencari harta demi menjaga eksistensinya, serta dapat menambah kenikmatan materi dan religi.

Selain itu, untuk memelihara harta kekayaan Allah melarang mencuri dan melarang bentuk pendorinasian kehidupan perekonomian dengan cara –cara yang zalim dan curang.<sup>203</sup>

Allah juga mengharamkan penimbunan dan monopoli barang perdagangan atau lainnya. Allah berfirman, dalam surat al-Taubah ayat 34



Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya sebahagian besar dari orang-orang alim Yahudi dan rahib-rahib Nasrani benar-benar memakan harta orang dengan jalan batil dan mereka menghalang-halangi (manusia) dari jalan Allah. dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan

<sup>202</sup> Q.S al-Jum'ah ayat 10

<sup>203</sup> Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh...*, hlm. 315

<sup>204</sup> Q.S al-Taubah ayat 34

tidak menafkahkanya pada jalan Allah, Maka beritahukanlah kepada mereka, (bahwa mereka akan mendapat) siksa yang pedih”.

Perlindungan terhadap harta dapat dipahami :

- a) memiliki hak untuk dijaga dari musuhnya, baik dari tindakan pencurian, perampokan, atau tindakan lain dengan memakan harta orang lain dengan cara yang batil, seperti merampok, menipu atau memonopoli.
- b) harta tersebut dimanfaatkan untuk hal-hal yang mubah, tanpa ada unsur mubaazir

b. *Kebutuhan hajiyah*, adalah segala sesuatu yang sangat dihajatkan oleh manusia untuk tingkat menghilangkan kesulitan dan menolak segala bentuk halangan.<sup>205</sup> Kebutuhan hidup manusia kepadanya tidak berada pada tingkat *dharury*, hanya merupakan penyempurna kebutuhan pokok, namun akan mengalami kesulitan. Maka untuk memenuhi kebutuhan ini Allah memberikan *rukhsah* kepada manusia, agar kebutuhan *daruriyah* dapat terlaksana.

Misalnya, dalam aspek ibadah, dibolehkannya seseorang mengqashar shalat dan diperbolehkannya seseorang tidak berpuasa dalam bulan Ramadhan bagi seorang musafir, tapi harus mengqadhanya pada hari lain. Serta diperbolehkannya seseorang untuk bertayamum sebagai ganti wudhu' atau mandi junub ketika ketiadaan air bersih atau tidak dapat menggunakan air<sup>206</sup>.

---

<sup>205</sup> Alaidlin Koto, *Ilmu Fiqih* ..., hlm. 123

<sup>206</sup> Alaidlin Koto, *Ilmu Fiqih*., hlm. 124; Satria Efendi, *Ushul Fiqh*..., hlm. 235

Kalau dianalisa contoh –contoh di atas dapat dipahami bahwa, untuk mewujudkan kebutuhan *daruriyah* diberikan *rukhsah*<sup>207</sup> karena manusia berada dalam kesulitan untuk terwujudnya kebutuhan *daruriyah*. Kemampuan manusia dalam menjalankan hukum berbeda tingkatannya. Apa yang mungkin dilakukan oleh seseorang dalam keadaan biasa ( normal) mungkin bagi orang-orang tertentu dirasakan sangat berat dan berada di luar kemampuannya. Oleh Karena itu dalam mewujudkan kemaslahatan bagi manusia, Allah mengecualikan pihak-pihak tertentu tersebut dari tuntutan yang berlaku umum. Perintah shalat adalah wajib, tetapi karena manusia berada pada kondisi *masyaqqah* shalat tersebut boleh di*qashar*.

Dalam bidang *muamalah*, misalnya dibolehkan melakukan jual beli pesanan ( *as-salam*)<sup>208</sup>, kerjasama dalam pertanian (*muzar'ah*) dan perkebunan (*musaqqah*). Semua itu disyariatkan Allah untuk mendukung kebutuhan mendasar manusia ( *dharuriyah*) di atas.

---

<sup>207</sup> Ditinjau dari segi sesuai atau tidaknya dengan dalil semula, hukum itu terbagi dua, yaitu: *pertama: 'azimah*, maknanya adalah peraturan-peraturan Allah yang asli dan terdiri atas hukum-hukum yang berlaku umum. Artinya hukum tersebut berlaku bagi setiap mukallaf dalam semua keadaan dan waktu biasa ( Bukan karena dharurat atau pertimbangan lain) dan sebelum peraturan tersebut belum ada peraturan lain yang mendahuluinya. Misalnya, bangkai, menurut hukum asalnya adalah haram dimakan oleh semua orang. Ketentuan ini disebut juga dengan hukum pokok. *Kedua: Rukhsah*, maksudnya adalah sesuatu yang disyariatkan oleh Allah dari berbagai hukum untuk maksud memberikan keringanan kepada mukallaf dalam berbagai situasi dan kondisi yang khusus yang menghendaki keringan tersebut. Lihat . Abdul wahab Khallaf, *Kitab Ilmu Ushul Fiqh*, (), hlm. Ulama Ushul fiqh mengelompokkan *Rukhsah* kepada empat bagian, yaitu: (1). Pembolehan sesuatu yang dilarang ( diharamkan) dalam keadaan dharurat atau karena hajat yang sangat mendesak sebagai keringanan bagi *mukallaf*. Misalnya barangsiapa yang dipaksa mengucapkan kata-kata yang mengkafirkan, dibolehkanbaginya mengucapkan kata-kata tersebut selama hatinya tetap beriman kepada Allah. (2). Pembolehan meninggalkan yang wajib karena uzur, di mana jika melaksanakan kewajiban itu akan menimbulkan kesulitan bagi si *mukallaf*. Misalnya, orang sakit atau sedang dalam bepergian dibolehkan tidak berpuasa di bulan Ramdhan. (3). Pemberian pengecualian sebagian berkaitan karena menyangkut kebutuhan masyarakat dalam hal muamalat. (4). Pembatalan hukum-hukum yang merupakan beban yang memberatkan bagi umat terdahulu, misalnya memotong bagian kain yang kena najis, mengeluarkan zakat seperempat harta dan lain sebagainya. Karena itu, kalau ketentuan bagi umat terdahulu itu diberlakukan bagi umat Islam, mereka akan banyak sekali menemukan kesulitan yang memberatkan. Lihat. Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh...*, hlm.56-58

<sup>208</sup> Jual beli salam maksudnya adalah jual beli dimana barang yang dibeli tidak langsung ketika pembayaran dilakukan, melainkan kemudian, sebab barang yang dibeli itu tidak berada di tempat ketika transaksi dilakukan, Alaidin Koto, *ibid.* , hlm. 124

Dalam bidang *'uqubat*, Islam mewajibkan membayar denda ( *diyat*) dan bukan *qisas*, bagi orang yang melakukan pembunuhan secara tidak sengaja. Dan menangguhkan hukuman potong tangan atas seseorang yang mencuri karena terdesak untuk menyelamatkan jiwanya dari kelaparan.<sup>209</sup>

c. *Kebutuhan tahsiniah* adalah tingkat kebutuhan yang apabila tidak terpenuhi tidak mengancam eksistensi salah satu dari yang lima dan tidak pula menimbulkan kesulitan. Atau tindakan dan sifat-sifat yang pada prinsipnya berhubungan dengan *al-Mukarrim al-Akhlaq* yang sifatnya pelengkap, berupa kekeluasaan yang dapat melengkapi kemashlahatan sebelumnya, serta pemeliharaan tindakan-tindakan utama dalam bidang ibadah, adat, dan mu'amalat. Artinya, seandainya aspek ini tidak terwujud, maka kehidupan manusia tidak akan terancam kekacauan, namun, ketiadaan aspek ini akan menimbulkan suatu kondisi yang kurang harmonis dalam pandangan akal sehat dan adat kebiasaan, menyalahi kepatutan, dan menurunkan martabat pribadi dan masyarakat<sup>210</sup>. Aspek *tahsiniah* merupakan sesuatu yang menjadikan hidup manusia lebih pantas dan beradab, jika sesuatu tersebut tidak ada maka tidak akan merusak tatanan kehidupan manusia.

Jika kita amati setiap ibadah yang difardhukan Allah kepada kita maka akan terlihat pentingnya aspek *tahsiniah* ini. Shalat misalnya, inti dari shalat adalah *zikrullah*. Pada hal manusia tidak dapat melihat Allah dengan mata telanjang, namun manusia dituntut untuk tetap mengingat Allah dalam segala kondisi. Berarti ada aspek amalan hati manusia yang

---

<sup>209</sup> Satria Efendi, *Ushul Fiqh...*, hlm. 235

<sup>210</sup> 'Ali Hasaballah, *Ushul Tasyri' Islamiy*, ( Mesir: Dar al- ma'arif, 1964), hlm. 361; Alaidin Koto, *Ilmu fiqh...*, hlm. 125



terikat dengan *Khaliqnya*, masalah hati merupakan aspek akhlak. Maka, dapat kita pahami akhlak itu penting, maka tidak sempurna amalan manusia tanpa adanya akhlak.

Aspek *tahsiniyah* dalam bidang ibadah, seperti kewajiban membersihkan diri dari najis, menutup aurat, melakukan ibadah-ibadah sunat sebagai amalan tambahan, seperti memperbanyak sedekah. Berlaku sopan santun dalam makan dan minum atau dalam pergaulan sehari-hari, menjauhi hal-hal yang berlebihan, dianjurkan untuk memakan makanan yang bergizi dan lain-lain, adalah contoh dari aspek *tahsiniyah* dalam perspektif hukum Islam di bidang adat atau kebiasaan yang positif<sup>211</sup>.

Memelihara akal dalam peringkat *tahsiniyah*, seperti menghindarkan diri dari menghayal atau mendengarkan sesuatu yang tidak bermanfaat. Hal ini erat kaitannya dengan etiket, serta tidak akan mengancam eksistensi akal secara langsung<sup>212</sup>.

Disyariatkannya *khitbah* ataupun *walimah* dalam perkawinan merupakan contoh aspek *tahsiniyah* untuk memelihara keturunan. Kedua hal tersebut dilakukan dalam rangka melengkapi kegiatan perkawinan, jika hal ini diabaikan, maka tidak akan mengancam eksistensi keturunan dan tidak pula mempersulitkan orang yang melakukan perkawinan<sup>213</sup>.

Selanjutnya, contoh aspek *tahsiniyah* dalam bidang *mu'amalah* adalah keharaman melakukan jual beli dengan cara memperdaya dan menimbun barang dengan maksud menaikkan harga perdagangan, spekulasi dan lain sebagainya<sup>214</sup>.

---

<sup>211</sup> Ali Hasaballah, *Ibid*, hlm. 125

<sup>212</sup> Fathrurrahman, *Filsafat Hukum...*, hlm.130

<sup>213</sup> Fathrurrahman, *ibid.*, hlm. 130

<sup>214</sup> Asy- Syatibi, *al-Muwafaqat*, hlm. 324-327; Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh al-Islamy*, juz 2, (Damsyiq: dar al-Fikr, 1986), hlm.35-36; Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, alih bahasa. Saifullah Ma'shum, (Jakarta: Pustaka Firdaus, cet. Ke- 2, 1994), hal.425-426, Nasrun Harun, *Ushul Fiqh I*, ( Jakarta: Logos, 1996), hlm.115-116; Alaidin Koto, *Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqih*, hlm.125-126

Sebagai contoh urusan *tahsiniyah* dalam aspek *uqubat* adalah, larangan membunuh kaum wanita , anak-anak dan para ahli agama pada waktu terjadinya peperangan<sup>215</sup>.

Pada setiap peringkat yang telah dijelaskan di atas, terdapat hal-hal atau kegiatan yang bersifat penyempurnaan terhadap pelaksanaan tujuan syari'at. Misalnya, ditetapkan adanya perimbangan ( *tamasul*) dalam hukum *qishas* yakni sebanding hukuman yang dijatuhkan dengan tindakan yang pernah dikerjakan. Hal ini bertujuan supaya tidak menimbulkan ekses yang berlebihan dan permusuhan baru.<sup>216</sup>

Begitu juga halnya ketika Allah mengharamkan zina untuk memelihara kehormatan keturunan, maka Allah juga mengharamkan seorang laki-laki berkhawat dengan perempuan yang bukan muhrimnya, ini merupakan tindakan preventif dari berbuat zina<sup>217</sup>.

Dalam peringkat *hajiyat*, misalnya ditetapkan *khiyar* dalam jual- beli untuk memelihara harta, atau ditetapkan *kafa'at* dalam pernikahan, untuk memelihara keturunan. Sedangkan dalam peringkat *tahsiniyat*, contohnya ditetapkan tata cara *thaharah* dalam rangka pelaksanaan shalat, untuk memelihara agama<sup>218</sup>.

Mengetahui urutan peringkat *maslahat* di atas menjadi penting artinya, apabila dikaitkan dengan skala prioritas penerapannya. Jika terjadi pertentangan antara satu *maslahat* dengan kemaslahatan yang lain, maka tingkat *daruriyat* menempati urutan pertama disusul oleh *hajiyat* dan kemudian *tahsiniyat*.<sup>219</sup>

---

<sup>215</sup> Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar- Dasar Pembinaan Hukum Islam*, ( Bandung: PT Al-Maarif, 1986), hlm.337

<sup>216</sup> Fathurrahman, *Filsafat...*, hlm.131; Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *ibid.*, hlm. 337

<sup>217</sup> Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, , hlm. 321; Mukhtar Yahya, *Dasar-Dasar...*, hlm. 338

<sup>218</sup> Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam*,...hlm. 131

<sup>219</sup> Fathurrahman, *ibid.*, hlm. 132

Misalnya, makan dan minum adalah urusan *dharury* untuk memelihara eksistensi jiwa, sedangkan menjauhi barang-barang yang najis termasuk urusan *tahsini*. Oleh karena itu, jika seseorang tidak mendapatkan makanan yang halal, ia dibolehkan memakan bangkai. Sebab menjaga eksistensi jiwa lebih penting dari pada memelihara kesucian makanan.<sup>220</sup> Dispensasi kebolehan memakan bangkai di sini hanyalah sebatas keperluan saja.

Begitu juga halnya, jika berbenturan peringkat *tahsiniyat* dengan *hajiyyat*, maka *hajiyyat* harus didahulukan. Misalnya, melaksanakan shalat berjamaah adalah termasuk hal *hajiyyat*, sedangkan persyaratan adanya imam yang saleh dan tidak *fasiq* adalah termasuk tingkat *tahsiniyat*. Maka, jika dalam sebuah komunitas umat Islam tidak terdapat imam yang memenuhi persyaratan tersebut, maka dibolehkan berimam kepada Imam yang *fasiq*, demi menjaga shalat berjamaah yang sifatnya *hajiyyat*.<sup>221</sup>

Dari pemaparan di atas dapat dipahami bahwa tujuan Allah menetapkan hukum Islam adalah untuk kemaslahatan manusia. Kemudian, dari contoh tersebut terlihat bahwa Allah tidak pernah memberatkan manusia dalam menjalankan hukum Islam.

Unsur-unsur *Maqashid al-Syariah* inilah yang dijadikan bagian dari hak azazi manusia.

### **C. Hubungan Antara *Maqashid al-Syariah* Dengan Beberapa *Ijtihad***

Pengetahuan tentang *Maqashid al-syari'ah*, seperti ditegaskan oleh Abdul Wahab Khlaf, adalah suatu hal yang sangat penting sebagai alat bantu untuk memahami redaksi

---

<sup>220</sup> Mukhtar Yahya, *Ibid*, hlm. 340

<sup>221</sup> Fathturaman, *Ibid*, hlm. 132

al-Qur'an dan Sunnah<sup>222</sup>. Serta menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan, hal yang sangat penting lagi adalah untuk dapat menetapkan hukum terhadap kasus yang tidak tertampung oleh al-Qur'an dan Sunnah secara kajian kebahasaan<sup>223</sup>.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa, tujuan utama disyariatkannya hukum Islam oleh Tuhan adalah untuk kemaslahatan bagi manusia serta menolak kemufسادatan, baik di dunia maupun di akhirat. Peranan mujtahid sangat penting untuk dapat menggali serta menemukan segi *maslahat* yang terkandung dalam penetapan hukum.

Obyek ijtihad menurut Ali Hasaballah adalah segala sesuatu yang tidak diatur secara tegas dalam nas, baik al-Quran maupun al-sunnah serta masalah-masalah yang sama sekali tidak mempunyai landasan nas.

Bertitik tolak dari obyek *ijtihad* itu, ada dua corak penalaran yang perlu dikembangkan dalam upaya penerapan *maqashid al-syariah*. dalam dua corak itu terdapat metode-metode ijtihad yang perlu dikembangkan. kedua corak itu adalah: *Pertama*, corak penalaran *ta'lili* dan *kedua*, corak penalaran *istislahi*. Berikut ini dikemukakan penjelasan masing-masingnya.

#### 1. Corak Penalaran *Ta'lili*

Corak penalaran *ta'lili* adalah upaya penggalan hukum yang bertumpu pada penentuan 'illah-'illah hukum yang terdapat dalam suatu nash<sup>224</sup>. Berkembangnya corak penalaran ini didukung oleh suatu kenyataan bahwa nash al-qur'an maupun al- Sunnah

---

<sup>222</sup> Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, hlm. 311

<sup>223</sup> Satria Efendi, *Ushul Fiqh*, hlm. 237

<sup>224</sup> Asafri Jaya Bakri, *Maqashid Syari'ah Menurut Syatibi*,.... hlm. 133

dalam penuturannya tentang suatu masalah hukum sebagian diiringi dengan penyebutan *illah-illah* hukumnya.

Atas dasar *illah* yang terkandung di dalam suatu nas, permasalahan-permasalahan hukum yang muncul diupayakan oleh mujtahid pemecahannya melalui penalaran terhadap *illah* yang ada dalam nas tersebut. Dalam perkembangan pemikiran ushul fiqh, corak penalaran *ta'liili* ini adalah dalam bentuk metode *qiyas* dan *istihsan*.

## 2. Corak Penalaran *Istislahi*

Corak penalaran *istislahi* adalah upaya penggalian hukum yang bertumpu pada prinsip-prinsip kemaslahatan yang disimpulkan dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Artinya kemaslahatan yang dimaksud di sini adalah kemaslahatan yang secara umum ditunjuk oleh kedua sumber hukum itu. Artinya kemaslahatan itu tidak dapat dikembalikan kepada suatu ayat dan hadis secara langsung baik melalui proses penalaran *bayani* maupun *ta'liili*, melainkan dikembalikan kepada prinsip umum kemaslahatan yang dikandung oleh nas. Dalam perkembangan pemikiran ushul fiqh corak penalaran *istislahi* ini tampak anatara lain dalam metode *istislahi* dan *al-dzari'ah*.

Untuk melihat kemungkinan pengembangan lebih lanjut metode-metode di atas, baik yang *ta'liili* maupun *istislahi*, berikut ini dikemukakan uraian satu persatu metode tersebut.

### ad.1 Corak Penalaran *Ta'liili*

#### 1.1 *Qiyas*

Pengertian *qiyas* menurut ulama ushul fiqh ialah menerangkan hukum sesuatu yang tidak ada nashnya di dalam al-Qur'an dan al-sunnah dengan cara membandingkannya dengan sesuatu yang ditetapkan hukumnya berdasarkan nash<sup>225</sup>.

---

<sup>225</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, terj. Saefullah Ma'shum, ( Jakarta : Pustaka Firdaus, 2008), hlm.336

Abdul Wahab khalaf, seperti yang dikutip Fathurrahman menyebutkan bahwa dalam ilmu *ushul fiqh* Qiyas biasanya dirumuskan sebagai kiat untuk menetapkan hukum yang kasusnya tidak terdapat dalam nash dengan cara menyamakan dengan kasus yang terdapat dalam nash, karena memiliki persamaan *illat* hukum <sup>226</sup>. Dalam menggunakan metode *qiyas*, ada empat unsur yang harus ada, yakni '*ashl*, *far'u*, *hukmu al-ashl*, dan *illat*. *Illat* sangat penting serta sangat menentukan, ada atau tidak adanya hukum dalam kasus baru sangat bergantung pada ada atau tidaknya *illat* pada kasus tersebut.

Dasar pemikiran *qiyas* itu adalah adanya kaitan yang erat antara hukum dengan sebab. Hampir dalam setiap hukum di luar bidang ibadah, dapat diketahui alasan rasional ditetapkannya hukum itu oleh Allah. Alasan hukum yang rasional itu oleh ulama disebut dengan *illat*. Disamping itu, dikenal pula konsep *mumatsalah*, yaitu kesamaan atau kemiripan antara dua hal yang diciptakan Allah. Bila dua hal itu sama dalam sifatnya, tentu sama pula dalam hukum yang menjadi akibat dari sifat tersebut. Meskipun Allah SWT hanya menetapkan hukum terhadap satu dari dua hal yang bersamaan itu, tentu hukum yang sama berlaku pula pada hal yang satu lagi, meskipun Allah dalam hal itu tidak menyebutkan hukumnya<sup>227</sup>.

Hal-hal atau kasus yang ditetapkan Allah hukumnya sering mempunyai kesamaan dengan kasus lain yang tidak ditetapkan hukumnya. Meskipun kasus lain itu tidak dijelaskan hukumnya oleh Allah, namun karena ada kesamaan dalam hal sifatnya dengan kasus yang ditetapkan hukumnya, maka hukum yang sudah ditetapkan itu dapat diberlakukan pada kasus lain.

---

<sup>226</sup> Fathurrahman Jamil, *ibid.*, hal. 135

<sup>227</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, ( Jakarta: Kencana Prenada Media Group, cet. ke-4, 2009), hlm.170

Atas dasar keyakinan bahwa tidak ada yang luput dari hukum Allah, maka setiap muslim meyakini bahwa setiap kasus atau peristiwa yang terjadi pasti ada hukumnya. Sebagian hukumnya itu dapat dilihat secara jelas dalam nash syara', namun sebagian yang lain tidak jelas. Di antara yang tidak jelas hukumnya itu mempunyai kesamaan sifat dengan kasus yang sudah dijelaskan hukumnya. Dengan konsep *mumatsalah*, peristiwa yang tidak jelas hukumnya itu dapat disamakan hukumnya dengan yang ada hukumnya dalam nash. Meskipun secara jelas tidak menggunakan nash, namun karena disamakan hukumnya dengan yang ada nashnya, maka cara penetapan hukum seperti ini dapat dikatakan menggunakan nash syara' secara tidak langsung. Usaha mengistinbath dan penetapan hukum yang menggunakan metode penyamaan ini disebut ulama ushul dengan *qiyas*.

Dalam menentukan maksud dan tujuan hukum perlu dipahami aspek *maslahat* dan *mafsadat* yang merupakan inti dari *maqashid al-syari'ah*. Jadi, *maslahat* yang menjadi tujuan utama disyariatkannya hukum islam, merupakan faktor penentu dalam menetapkan hukum melalui *qiyas*.<sup>228</sup>

Persoalan yang mendasar yang perlu dikaji dalam kaitan *qiyas* ini adalah bagaimana urgensi pertimbangan *maqashid syari'ah* dalam metode *qiyas* sebagai corak penalaran *ta'lii*.

Berbicara tentang kedekatan *qiyas* dengan nash, menurut penulis berarti berbicara tentang hubungan *qiyas* dengan *maqashid al-syari'ah*. Karena *maqashid al-syari'ah* sebagai tujuan disyariatkan hukum oleh Tuhan secara substansial digali dari nash itu sendiri. Keterkaitan metodologis juga tampak antara *qiyas* dan *maqashid al-syari'ah*. *Qiyas*

---

<sup>228</sup> Fathurrahman Jamil, hlm. 138-139

yang berfokus pada penelitian *illah*, sedangkan salah satu cara memahami *maqashid al-syari'ah* adalah analisa terhadap *illah* perintah dan larangan dalam suatu nash.<sup>229</sup>

Upaya untuk melakukan pemecahan terhadap permasalahan-permasalahan hukum yang selalu muncul dan berkembang dengan berbagai metode ijtihad antara lain *qiyas* harus bertolak dari telaah mendasar terhadap *illah-illah* yang tertera di dalam nash syara'. *Illah* merupakan bagian dari esensi *maqashid al-syari'ah*. Pengembangan hukum dengan metode *qiyas* harus melewati contoh '*illah* yang dizahirkan oleh Tuhan dalam nash guna merealisasikan *maqashid al-syari'ah* seperti kemaslahatan dan keadilan. Ibn al-Qayyim al-Jauziah mengatakan bahwa proses *qiyas* harus selaras dengan perintah dan larangan syara'. Apabila pemikiran akal sehat tidak bertentangan dengan syara', Allah dan Rasul-Nya sebagai al-Syari' tidak menyampaikan sesuatu yang bertentangan dengan akal sehat dan tidak akan mensyariatkan sesuatu yang bertentangan dengan keadilan<sup>230</sup>

### 1.2 Istihsan

*Istihsan* adalah sumber hukum yang banyak dipakai oleh dua imam mazhab, yaitu Imam Malik dan Imam Abu Hanifah. Bahkan Imam Malik menilai, pemakaian *istihsan* merambah 90 % dari seluruh ilmu fiqh.

Dilihat dari segi kebahasaan *istihsan* berarti menganggap baik suatu hal. Sedangkan menurut istilah *istihsan* dapat diartikan meninggalkan *qiyas* yang nyata (*jalli*) untuk menjalankan *qiyas* yang tidak nyata (*khafi*) atau berpindah dari hukum *kulli* kepada hukum *istisna* ( pengecualian) karena ada dalil yang menurut logika memperbolehkannya. Atau dengan kata lain *istihsan* adalah berpindah dari hukum yang telah ditetapkan pada suatu kasus tertentu berdasarkan *qiyas* yang nyata, kepada hukum lain untuk kasus yang sama

<sup>229</sup> Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid al-Syariah*,...hlm.136

<sup>230</sup> *Ibid*



berdasarkan *qiyas* yang tidak nyata karena ada dalil syara' yang mengharuskan untuk melakukan hal tersebut<sup>231</sup>.

Imam Abu al-Hasan al-Kharkhi seperti dikutip Abu Zahrah, mengemukakan definisi *istihsan* ialah penetapan hukum dari seorang mujtahid terhadap suatu masalah yang menyimpang dari ketetapan hukum yang diterapkan pada masalah-masalah yang serupa, karena ada alasan yang lebih kuat yang menghendaki dilakukannya penyimpangan itu<sup>232</sup>.

Untuk memudahkan memahami keterangan di atas perlu dibedakan antara *qiyas* dan *istihsan* dalam penjelasan singkat berikut ini.

Pada *qiyas* terdapat dua kasus. Kasus pertama belum ditetapkan hukumnya karena tidak ada nash yang secara tegas dapat dijadikan dasar hukum. Untuk menetapkan hukumnya dicari kasus yang mempunyai kekuatan hukum berdasarkan nash dan mempunyai kekuatan hukum berdasarkan nash dan mempunyai persamaan *illat* dengan kasus pertama. Atas dasar kesamaan *illat* ini ditetapkan hukum kasus pertama sama dengan hukum kasus kedua<sup>233</sup>.

Adapun pada kasus *istihsan* hanya ada satu kasus, dan kasus itu telah ditetapkan hukumnya berdasarkan nash. Kemudian nash yang lain mengharuskan untuk meninggalkan hukum yang telah ditetapkan tadi dan pindah ke hukum lain, sekalipun hukum yang pertama berdasarkan dalil yang nyata (kuat) dan hukum yang kedua berdasarkan dalil yang samar-samar<sup>234</sup>.

---

<sup>231</sup> Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh*...., hlm. 104

<sup>232</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, ..., hlm.401

<sup>233</sup> Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh*,..., hlm.105

<sup>234</sup> *Ibid*

Begitu juga bila didapatkan suatu dalil *kulli* (umum) yang menetapkan suatu hukum, lalu didapatkan dalil lain yang mengecualikan suatu hukum dari dalil *kulli* tersebut, maka ditetapkan hukum lain yang berbeda dengan hukum yang ditetapkan dalil *kulli* tersebut.

Dengan kata lain, yang dicari seorang mujtahid dalam *qiyas* adalah persamaan *illat* dua kasus, sedangkan yang dicari pada *istihsan* adalah dalil mana yang paling tepat digunakan untuk menetapkan hukum dari suatu kasus atau peristiwa<sup>235</sup>.

Mengamati uraian di atas, *istihsan* terbagi kepada dua macam, yaitu:

- a. Beralih dari apa yang dituntut oleh *qiyas jali* kepada yang dikehendaki *qiyas khafi*.

Dalam hal ini si mujtahid tidak menggunakan *qiyas jali* dalam menetapkan hukumnya, tetapi menggunakan *qiyas khafi*, karena menurut perhitungannya cara itulah yang paling kuat ( tepat). Pendekatan seperti ini disebut dengan *istihsan qiyas*<sup>236</sup> . Contohnya, apabila seseorang mewakafkan sebidang tanah pertanian, menurut *istihsan* hak-hak yang bersangkutan dengan tanah itu seperti mengairi, hak membuat saluran dan membuat lorong di atas tanah tersebut sudah tercakup di dalamnya secara langsung, sebagaimana halnya dalam perikatan jual beli. Adapun dari segi *istihsannya* dalam kasus ini adalah bahwa tujuan berwakaf adalah untuk memberikan manfaat sesuatu barang yang diwakafkan kepada pihak yang diberi wakaf. Pemanfaatan tanah pertanian seperti yang disebutkan di atas tidak akan tercapai kalau hak-hak yang berpautan dengan pengelolaan tanah tersebut tidak mengikuti hukum tanahnya. Oleh karena itu, sekalipun hak-hak

---

<sup>235</sup> *Ibid*

<sup>236</sup> Amir Syarifuddin, Ushul Fiqh, Jilid 2, ...hlm. 329

tersebut tidak dinyatakan secara rinci ketika diucapkan, tetapi sudah mengikuti ketentuan wakaf, sama halnya dalam perjanjian sewa menyewa tanah<sup>237</sup>.

Pada contoh di atas, menurut *qiyas jali*, wakaf itu identik dengan jual beli karena kedua bentuk aktivitas tersebut sama-sama mengandung adanya unsure pelepasan hak milik dari pemilik barang kepada orang lain. Sedangkan menurut *qiyas khafi*, wakaf itu identik dengan sewa menyewa karena yang menjadi tujuan dalam dua bentuk aktivitas tersebut adalah manfaat dari apa yang diperjualbelikan atau yang diwakafkan. Oleh sebab itu, semua hak-hak tersebut sudah termasuk di dalamnya, sekalipun tidak tersebut secara terperinci dan begitu juga pada kasus wakaf di atas<sup>238</sup>.

- b. Pindah dari hukum *kulli* ke hukum *juz'i*, karena ada dalil yang mengharuskannya.

*Istihsan* macam ini oleh ulama Hanafi disebut *istihsan dharurat* karena penyimpangan tersebut dilakukan secara terpaksa dengan maksud menghadapi keadaan yang mendesak atau untuk menghindari kesulitan.

Contohnya syara' melarang transaksi dan memperjualbelikan barang-barang yang belum ada pada saat transaksi dilakukan. Namun, menurut *istihsan* syara' memberi dispensasi ( *rukhsah*) diperkenankannya praktek jual beli salam dan *istishna*<sup>239</sup>.

Akan tetapi Nabi sendiri yang mengecualikan ketentuan itu untuk kasus jual beli *salam*. Adapun hikmat dibolehkannya jual beli tersebut adalah untuk membantu pedagang yang tidak bermodal cukup, sehingga ia memperoleh modal tambahan dari pembeli. Hal

---

<sup>237</sup> Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh...*, hlm. 106

<sup>238</sup> *Ibid*

<sup>239</sup> Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh...*, hlm. 107

ini akan memelihara harta pedagang tersebut, memelihara harta termasuk ruang lingkup *maqashid al-syari'ah*.<sup>240</sup>

Hukum *kulli* dalam contoh ini ialah tidak sahnya memperjualbelikan barang yang belum terwujud pada saat perikatan atau transaksi terjadi. Namun, transaksi itu sangat dibutuhkan dan sudah menjadi kebiasaan dalam masyarakat, maka dikecualikannya dari hukum *kulli* tersebut suatu hukum *juz'i*, yaitu transaksi dalam bentuk *salam* dan *istishna'*.

Segi *istihsannya* dalam hal ini adalah kebutuhan dan kebiasaan dalam masyarakat. Dengan kata lain, bila praktek *salam* tidak dibenarkan, masyarakat akan mendapat kesulitan dalam memenuhi kebutuhan sehari-hari, karena kenyataan menunjukkan bahwa tidak semua yang dibutuhkan masyarakat tersedia di pasaran pada saat transaksi dilakukan. Oleh karena itu perlu dipesan terlebih dahulu.

Dapat dikatakan bahwa *istihsan* adalah upaya untuk mencari jiwa hukum berdasarkan pada kaedah-kaedah umum ( *al- qawaid al- kulliyat*), metode ini erat kaitannya dengan *maqashid al- syari'ah*.

Dewasa ini dan lebih-lebih lagi pada masa yang akan datang permasalahan kehidupan manusia akan semakin berkembang dan semakin kompleks. Permasalahan itu harus dihadapi umat Islam yang menuntut adanya jawaban penyelesaiannya dari segi hukum Islam. Kalau hanya semata mengandalkan pendekatan dengan cara atau metode lama yang digunakan ulama terdahulu untuk menghadapinya, mungkin tidak akan mampu menyelesaikan semua permasalahan tersebut dengan baik ( tepat). Oleh karena itu seorang mujtahid harus mampu menemukan pendekatan atau dalil alternative di luar pendekatan lama. Oleh karena itu, kecenderungan untuk menggunakan *istihsan* akan semakin kuat

---

<sup>240</sup> Fathruhman Jamil, *Filsafat hukum...*, hlm. 140

karena kuatnya dorongan dari tantangan persoalan hukum yang terus berkembang dalam kehidupan manusia yang semakin cepat berkembang dan semakin kompleks.

Selanjutnya, mengamati korelasi antara *istihsan* dan *maqashid al-syari'ah*, dari contoh yang dikemukakan di atas dapat diketahui bahwa metode *istihsan* merupakan metode alternative menempati fungsi *qiyas* yang berupaya mewujudkan *maqashid al-syari'ah*<sup>241</sup>.

## ad.2. Corak Penalaran *Istislahi*

### 1. *al-Mashalih al-Mursalat*

Sebelum penulis masuk pada pengertian *al-mashalih al-mursalat* terlebih dahulu akan dikemukakan uraian tentang maslahat secara umum dalam pemikiran ushul fiqh.

*Mashlahah* berasal dari kata *shalaha* dengan penambahan 'alif' di awalnya secara arti kata berarti ' baik' lawan dari kata ' buruk' atau 'rusak'. Pengertian *maslahah* dalam bahasa Arab adalah ' perbuatan-perbuatan yang mendorong kepada kebaikan manusia'. Dalam artinya yang umum adalah setiap segala sesuatu yang bermanfaat bagi manusia, baik dalam arti menarik atau menghasilkan seperti menghasilkan keuntungan atau kesenangan, atau dalam arti menolak atau menghindarkan seperti menolak kemudharatan atau kerusakan. Jadi setiap yang mengandung manfaat patut disebut *mashlahah*. Dengan demikian, *maslahah* itu mengandung dua sisi yaitu menarik atau mendatangkan kemaslahatan dan menolak atau menghindarkan kemudharatan.<sup>242</sup>

Secara terminologi, ada beberapa defenisi *maslahah* yang dikemukakan ulama ushul fiqh, tetapi semua pengertian tersebut mengandung makna yang sama. Al- Gazali mengemukakan bahwa *maslahah* pada prinsipnya adalah mengambil manfaat dan

<sup>241</sup> Asafri Jaya Bakri, *Konsep maqashid syari'ah* ..., hlm. 141

<sup>242</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, hlm. 323-324

menolak mudharat dalam rangka memelihara tujuan-tujuan syara'<sup>243</sup>. Sementara itu, Abdul Wahab Khallaf, mengatakan bahwa *maslahah* adalah mengambil manfaat dan menolak kemudharatan<sup>244</sup>.

Dalam ilmu Ushul fiqh dikenal ada tiga macam *maslahat*, yakni kemaslahatan yang mendapat dukungan- baik jenis ataupun bentuknya- oleh syara' tersebut disebut dengan *maslahah al-mu'tabarah*.<sup>245</sup> Kemaslahatan seperti ini, menurut kesepakatan para ulama ushul, dapat dijadikan landasan hukum.

Kedua *al-maslahah al-mulghah* adalah sesuatu yang dianggap *maslahah* oleh akal pikiran, tetapi dianggap palsu karena kenyataannya bertentangan dengan ketentuan syariat<sup>246</sup>. Kemaslahatan ini, menurut para ulama ushul fiqh tidak dapat dijadikan sumber hukum<sup>247</sup>.

Ketiga, *al-maslahah al-mursalah*, yaitu kemaslahatan yang keberadaannya tidak didukung syara' dan tidak pula dibatalkan atau ditolak syara' melalui dalil yang rinci. Alaidin Koto menyatakan bahwa *maslahah mursalah* merupakan kemaslahatan-kemaslahatan yang sangat diperlukan oleh masyarakat dan munculnya setelah selesainya wahyu diturunkan serta tidak ada dalil yang memerintahkan untuk dibuat atau tidak diperbuat.<sup>248</sup> Pada dasarnya mayoritas ulama ushul fiqh menerima metode *maslahah mursalah*.

---

<sup>243</sup> Al-Imam al-Ghazali, *al-Musthafa Min 'Ilmi al-Ushul*, tahqiq Muhammad Sulaiman, juz I, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1997), hlm. 416

<sup>244</sup> Abdul Wahab Khallaf, *'Ilmu Ushul al-Fiqh...*, hlm. 198

<sup>245</sup> Moh. Dahlan, *Epistimologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 179; Nasrun Harun, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos, 1996), hal 117-118; Romli SA, *Muqaranah Mazahib fil Ushul*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), hlm. 162

<sup>246</sup> Satria Efendi, M.Zein, *Ushul Fiqh...*, hlm. 149

<sup>247</sup> Nasrun Harun, *Ushul Fiqh...*, hal. 119; Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Prenada Media Group, jilid 2, cet. Ke-4), hlm. 331

<sup>248</sup> Alaidin Koto, *Ibid*, hlm. 109

Al- Gazali memberikan syarat tertentu untuk dapat menerima *masalah mursalah* sebagai hujjah, syarat-syarat tersebut adalah sebagai berikut:

1. *Maslahah* tersebut sejalan dengan jenis tindakan-tindakan syara' ( *maqashid syari'ah*), serta tidak bertentangan dengan *nash syara'*.

2. *Maslahah* itu termasuk ke dalam kategori *masalah* yang *dharuri*, baik menyangkut kemaslahatan pribadi maupun kemaslahatan orang banyak dan universal, yakni berlaku sama untuk semua orang<sup>249</sup>.

Berdasarkan persyaratan tersebut, dapat dipahami betapa erat hubungan antara metode *masalah* dengan *maqashid al-syari'ah*. Oleh karena itu, Abu Zahrah langsung mengaitkan *maqashid al-syari'ah* dengan batasan *al-mashalih al-mursalat* . Bagi Abu Zahrah suatu kemaslahatan harus sesuai dengan maksud-maksud pembuat hukum secara umum.

## 2. *Sadd al-Zari'at*

Secara harfiah *sadd al-Zari'ah* terdiri atas dua kata, yakni *sadd* dan *al-zari'ah*. Kata *sadd* menurut bahasa berarti 'menutup' dan kata *al-Zari'at* berarti *wasilah* atau ' jalan ke suatu tujuan'. Dengan demikian, *sadd al-Zari'ah* secara bahasa berarti " menutup jalan kepada suatu tujuan"<sup>250</sup>.

Dalam peristilahan ushul fiqh *Sadd al-zariat* dimaksudkan sebagai upaya menghambat atau menyumbat semua jalan yang menuju kepada kerusakan atau maksiat. Sebagai contoh dilarangnya berkhawat antara seorang laki-laki dan seorang perempuan yang bukan mahramnya untuk mencegah atau menyumbat kemungkinan terjadinya

---

<sup>249</sup> Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, alih bahasa Abdul Haris, ( Jakarta: Raja Grafindo, 2000), hal. 164; Nasrun Harun, *Ushul Fiqh...*, hlm. 123

<sup>250</sup> Satria Efendi, *Ushul Fiqh...*, hlm.172

perbuatan zina antara kedua orang yang berlainan jenis itu<sup>251</sup>. Kasus lain yang ditetapkan berdasarkan metode ini adalah kasus pemberian hadiah terhadap hakim. Seorang hakim dilarang menerima hadiah dari pihak yang sedang berpekara sebelum perkara itu diputuskan, karena dikhawatirkan akan membawa kepada ketidakadilan dalam menetapkan hukum mengenai hukum yang sedang ditangani. Pada dasarnya menerima pemberian adalah boleh, tetapi dalam kasus ini harus dilarang<sup>252</sup>.

Tujuan penetapan hukum melalui *sadd al-Zari'ah* adalah memudahkan tercapainya kemaslahatan dan menjauhkan kemungkinan terjadinya kerusakan. Metode ini lebih bersifat preventif, artinya : mencegah sebelum terjadinya sesuatu yang tidak diinginkan.

*Sadd al-Zari'at* adalah metode ijtihad yang meletakkan penekanan pada dampak suatu tindakan ( *al-nazar fi al-ma'alat*). Dalam kaitan *al-nazar fi al-ma'alat* ini ada dua bentuk perbuatan seorang mukallaf yang memiliki dampak yang berbeda. Perbuatan mukallaf yang memiliki potensi *maslahah*. Oleh Karena terdapatnya sifat positif tersebut, maka perbuatan tersebut dianjurkan oleh Syari'. Kedua perbuatan mukallaf yang mengandung potensi mafsadah atau kecenderungan menghulangkan kemaslahatan. Karena terdapatnya sifat negatif itu, perbuatan tersebut dilarang oleh al- Syari' melakukannya<sup>253</sup>. Metode *sadd al-zariat* secara langsung berhubungan dengan memelihara kemaslahatan dan sekaligus menghindari *mafsadat*. Memelihara maslahat dalam berbagai peringkatnya termasuk tujuan disariatkannya hukum dalam islam. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa metode *sadd al-zariat* berhubungan erat dengan teori *maqashid al-syariat*.

---

<sup>251</sup> Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh...*, hlm. 113

<sup>252</sup> Fathurrahman Jamil, *Filsafat Hukum...*, hlm. 143

<sup>253</sup> Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid al-syari'ah...*, hlm. 153





## **BAB IV**

### **LARANGAN BAGI PEREMPUAN HAID MENURUT IBN HAZM**

#### **A. Pandangan Ulama tentang Larangan Membaca dan Menyentuh al-Qur'an serta Larangan Masuk Masjid Bagi Perempuan Haid**

Sebagian ulama menyamakan konteks haid dengan junub disebabkan sama-sama berada dalam kondisi hadas besar. Maka, ada ulama yang menyamakan konteks hukum perempuan haid dengan hukum orang yang junub, dan ada juga sebagian ulama yang membedakannya. Perbedaan pandangan ini menimbulkan perbedaan penetapan hukum dalam hal menyentuh, dan membaca al-Qur'an serta hukum memasuki masjid bagi perempuan haid.

##### **1 . Larangan Membaca dan Menyentuh al-Qur'an**

###### **a. Menyentuh al-Qur'an**

Terdapat perbedaan pendapat mengenai hukum menyentuh dan membawa al-Qur'an bagi perempuan haid dan orang junub. Menurut Ibn Rusyd<sup>1</sup> sekelompok ulama menyatakan bahwa orang junub dan perempuan haid hanya boleh sekedar menyentuhnya. Sedangkan ulama lain melarangnya, yang berpendapat demikian adalah kalangan ulama yang menyamakan seorang junub dengan hukum untuk menyentuh al-Qur'an bagi orang yang tidak berwuduk. Penyebab perbedaan pendapat tersebut adalah sebab-sebab yang terdapat dalam larangan menyentuh al-Qur'an bagi yang tidak berwudhu yaitu firman Allah dalam surat al waqi'ah ayat 79 berikut ini

---

<sup>1</sup> Ibn Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, juz I, (Beirut: Dar al-Jail dan Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, 1989) , hlm.121, lihat juga. Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu*, juz I, (Damsyiq: Dar al-Fikr, 2002), hlm. 262

[illegible]

Artinya :” Tidak menyentuhnya kecuali orang-orang yang disucikan.

Berikut ini pendapat tentang hukum menyentuh dan membawa al-Qur'an bagi perempuan haid dan orang junub:

a. Ulama Malikiah

Adapun syarat menyentuh dan membawa al-Qur'an bagi perempuan haid dan junub menurut ulama Malikiyah diantaranya adalah; orang yang membawanya adalah seorang muslim, mushaf tersebut dibawa oleh seorang pengajar atau pelajar. Maka boleh al-Qur'an disentuh oleh orang yang berada dalam kondisi tidak suci<sup>3</sup>.

b. Ulama Hanabilah

Perempuan haid dan junub serta orang-orang yang berada dalam kondisi tidak suci, boleh menyentuh dan membawa al-Qur'an dengan syarat: al-Qur'an tersebut memiliki cover atau bungkus yang terpisah dari al-Qur'an, atau al-Qur'an tersebut terletak dalam kantong, atau al-Qur'an tersebut dibungkus, atau dilapisi dengan kertas, atau terletak dalam kopor atau peti<sup>4</sup>.

Sedangkan alasannya adalah sebagaimana dijelaskan oleh ibn Qudamah bahwa boleh membawa mushaf dengan gantungannya, dengan alasan bahwa si pembawa mushaf yang tidak suci itu tidak menyentuhnya sebagaimana ia tidak dilarang membawanya dalam kendaraannya<sup>5</sup>.

c. Ulama Hanafiah

<sup>2</sup> Q.S al-Waqi'ah ayat 79

<sup>3</sup> Abdurrahman al-Jaziri, *Kitab Fiqih...* hlm.47-48

<sup>4</sup> *Ibid*

<sup>5</sup> Ibn Qudamah, *al-Mughni...*, hlm.255

Perempuan haid, orang junub dan orang-orang yang berada dalam kondisi tidak suci, boleh menyentuh al-Qur'an dalam kondisi darurat: seperti jika takut al-Qur'an akan tenggelam, atau terbakar. Al-Qur'an boleh disentuh jika mushaf tersebut memiliki cover atau bungkus yang terpisah dari al-Qur'an, atau al-Qur'an tersebut terletak dalam kantong, atau al-Qur'an tersebut dibungkus, atau dilapisi dengan kertas, atau terletak dalam kopor atau peti atau yang semisal dengannya<sup>6</sup>.

Selanjutnya, ulama Hanafiah berpendapat bahwa yang boleh menyentuh al-Qur'an adalah orang Islam sedangkan perempuan haid tidak boleh menyentuhnya baik perempuan tersebut sebagai seorang pelajar maupun pengajar, kecuali dengan . Akan tetapi jika al-Qur'an tersebut terdapat dalam kitab fiqih, atau kitab hadis dan semisalnya, maka dalam hal ini diberikan rukhsah dan boleh disentuh serta dibawa<sup>7</sup>

#### d. Ulama Syafi'iyah

Menurut ulama mazhab Syafi'y boleh menyentuh dan membawa al-Qur'an bagi orang yang tidak suci dengan syarat: bahwa membawa al-Qur'an untuk menjaganya, atau al-Qur'an tersebut tertulis di dalam buku pelajaran apakah ayat tersebut ditulis dalam jumlah yang banyak ataupun sedikit, sedangkan al-Qur'an yang berada dalam kitab tafsir boleh disentuh dan di bawa bagi org yang tidak suci jika jumlah tafsir lebih banyak dari al-Qur'an. Tetapi jika sebaliknya al-Qur'an yang lebih banyak dari kitab tafsir, maka tidak boleh disentuh dan di bawa dala kondisi tidak suci<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Abdurrahman al-Jaziri, Kitab Fiqih, ... .hlm.48

<sup>7</sup> *Ibid*, hlm.48

<sup>8</sup> *Ibid*, hlm.48

Selanjutnya, al-Qur'an boleh disentuh jika untuk menuntut ilmu dan boleh juga jika al-Qur'an tersebut ditulis di atas pakaian seseorang. Selain dari ketentuan di atas, maka haram hukumnya untuk menyentuh dan membawa al-Qur'an bagi orang yang berada dalam kondisi tidak suci<sup>9</sup>

Menurut Abdul Aziz Dahlan, ulama mazhab Syafi'i membolehkan perempuan haid mengambil dan membawa al-Qur'an apabila al-Qur'an itu terancam terbakar atau terbenam dan hanyut di sungai dan diambil oleh orang kafir.<sup>10</sup>

e. Ibn Hazm

Ibn Hazm berpendapat bahwa perempuan haid boleh membaca al-Qur'an dan menyentuhnya. Selengkapya pendapat ibn Hazm tersebut adalah sebagai berikut:

قراءة القرآن ومس المصحف و ذكر الله جائز كل ذلك بوضوء وبغير وضوء وللجنب والحائض<sup>11</sup>

Artinya: "Membaca al-Qur'an dan menyentuh mushaf serta berzikir boleh dilakukan baik dalam kondisi berwudhu' maupun tidak, boleh dilakukan oleh orang yang sedang dalam kondisi junub dan haid.

Jadi, menurut Ibn Hazm mushaf boleh disentuh oleh orang yang suci dan orang yang dalam keadaan tidak suci.

<sup>9</sup> 'Abdurrahman al-Jaziri, *Kitab Fiqih...*, hlm.48

<sup>10</sup> Abdul Aziz dahlan, (ed.), *Ensiklopedi Hukum...*, hlm.455

<sup>11</sup> Ibn Hazm, *al-Muhalla*, ditahqiq oleh Lajnah Ihya' al-Turats al-'Arabi, jilid I, (Beirut: Dar al-Jail dan Dar al-Afaq al-Jadidah, t.th.), hlm. 77

### **b. Membaca al-Qur'an**

Berikut ini penulis uraikan pendapat ulama tentang hukum membaca al-Qur'an bagi perempuan haid dan junub.

#### **1. Ulama syafi'iyah**

Diharamkan bagi orang junub membaca al-Qur'an walaupun satu ayat jika diniatkan untuk membacanya. Tetapi jika hanya diniatkan untuk berzikir atau membaca dengan lisan tanpa bermaksud membacanya, maka tidak diharamkan<sup>12</sup>.

#### **2. Ulama Hanafiah**

Diharamkan bagi orang junub membaca al-Qur'an dalam jumlah yang sedikit ataupun banyak kecuali dalam dua kondisi; pertama untuk memulai urusan penting atau sesuatu yang sudah ada dalam pikiran kedua; membaca ayat pendek untuk berdo'a<sup>13</sup>.

#### **3. Ulama Malikiah**

Orang junub tidak boleh membaca al-Qur'an, kecuali dengan syarat. Pertama, bahwa boleh membaca apa yang sudah dihafal dari al-Qur'an satu ayat atau semisalnya dalam dua kondisi, kondisi pertama hal tersebut dimaksudkan untuk melindungi diri dari musuh atau semisalnya. kondisi kedua bahwa ketika ia menunjukkan hukum-hukum syariat maka untuk selain alasan di atas diharamkan membaca al-Qur'an baik dalam jumlah yang banyak atau sedikit<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Abd al-Rahman al-Jaziry, *kitab al-Fiqh 'ala al-Mazhab al-Arba'ah*,... hlm. 109

<sup>13</sup> *Ibid*, hlm. 108

<sup>14</sup> *Ibid*, hlm. 107

Adapun sebab perbedaan pendapat tentang hukum membaca al-Qur'an bagi perempuan haid dan orang junub adalah sebagai berikut:

- a. Ibn Rusyd <sup>15</sup> menyatakan diantara penyebab perbedaan itu adalah berbedanya penafsiran terhadap hadis berikut ini:

أخبرنا محمد بن أحمد أبو يوسف الصيدلاني الرقي قال حدثنا عيسى بن يونس قال حدثنا الأعمش عن عمرو بن مرة عن عبد الله بن سلمة عن علي قال : كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يقرأ القرآن على كل حال ليس الجنابة <sup>16</sup>

*Muhammad ibn Ahmad Abu Yusuf al-Shaidalani al-raqi ia berkata 'Isa ibn Yunus berkata bahwa al-A'masy menceritakan kepada kami dari Umar Ibn Murrah dari 'Abd Allah ibn Salamah dari Ali ia berkata:" bahwa Rasulullah SAW senantiasa membaca al-Qur'an disetiap kondisi kecuali janabah*

Sekelompok ulama mengatakan bahwa riwayat ini sama sekali tidak menetapkan suatu hukum dan hanya merupakan asumsi perawi. Karena seseorang hanya dapat mengetahui bahwa Nabi SAW tidak membaca al-Qur'an karena junub jika bukan beliau sendirilah yang mengabarkannya. Sementara jumhur ulama menilai bahwa Ali tidak mungkin mengatakannya hanya sebatas asumsi belaka. Dia mengatakannya justeru dari hasil penelitian<sup>17</sup>.

- b. Hadis Riwayat Ibn Majah yang berbunyi:

---

<sup>15</sup> Ibn Rusyd, *Bidayah*... , hlm. 121

<sup>16</sup> Nasai. Bab *Hijab al-junub min qiraah al-quran*, juz I, hlm. 144, hadis ini juga terdapat dalam kitab Ibn Hibban, bab *Qiraah al-quran*, juz III, hlm.79, Musnad Ahmad, juz 3, hlm.294, juz I, hlm. 25, Ath-thayalisi, juz I, hlm.99, Sunan Daud, juz I, 90, Sunan Ibn Majah, juz I, hlm.195

<sup>17</sup> Ibn Rusyd, *Bidayah*... , hlm. 121

حدثنا هشام بن عمار . حدثنا إسماعيل بن عياش . حدثنا موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم لا يقرأ القرآن الجنب ولا الحائض

18

Artinya :” Hisyam ibn ‘Amar menceritakan kepada kami, Ismail ibn ‘Iyas menceritakan kepada kami, Musa IBn ‘Uqbah menceritakan kepada kami dari Nafi’ dari Ibn ‘Umar ia berkata:” rasulullah SAW bersabda tidaklah membaca al-Qur’an orang junub dan orang haid. (H.R Ibn Majah).

c. Hadis Riwayat Imam Malik berikut ini:

حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِك عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ حَزْمٍ أَنَّ فِي الْكِتَابِ الَّذِي كَتَبَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَمْرٍو بْنِ حَزْمٍ أَنَّ لَا يَمَسُّ الْقُرْآنَ إِلَّا طَاهِرٌ<sup>19</sup>

Artinya:” Yahya menceritakan kepadaku dari Malik dari Abdullah Ibn Abi Bakr Ibn Hazm bahwa dalam kitab yang telah ditulis oleh Rasulullah Saw untuk Amr ibn Hazm bahwa tidaklah menyentuh al-Qur’an kecuali orang yang suci. (H.R Imam Malik)

## 2. Larangan Masuk Masjid

Para fukaha’ berbeda pendapat mengenai boleh tidaknya seorang perempuan haid memasuki masjid untuk tujuan selain shalat. Ada tiga pendapat tentang hal ini, seperti yang dijelaskan oleh Ibn Rusyd<sup>20</sup> yaitu: *Pertama*, sekelompok ulama yang melarangnya secara mutlak. Ini adalah pendapat mazhab maliki dan pengikutnya. *Kedua*, Ulama lain melarangnya, kecuali bagi yang hanya sekedar lewat masjid dan tidak berdiam di dalamnya. Imam Syafi’i adalah di antara yang berpendapat demikian. *Ketiga*, boleh untuk

<sup>18</sup> Lihat. Abi Abdillah Muhammad ibn Yazid al-Khawazni, *Sunan Ibn Majah*, juz I, hlm 195, hadis ini juga terdapat di dalam kitab Sunan Abu Daud, bab Thaharah, juz I, hlm.44, Sunan Turmuzi, bab *Thaharah*, juz I, hlm. 42. Hadis ini dinilai munkar oleh al-Bani

<sup>19</sup> Imam Malik, *Al-Muwa tha’* juz 2 hlm. 278, hadis ini juga terdapat dalam kitab Sunan Ad Darimi, juz 2 hlm. 214, Sunan Ibn Majah, juz 1, hlm 212, Sunan Ad darimi, juz 1, hlm. 159,

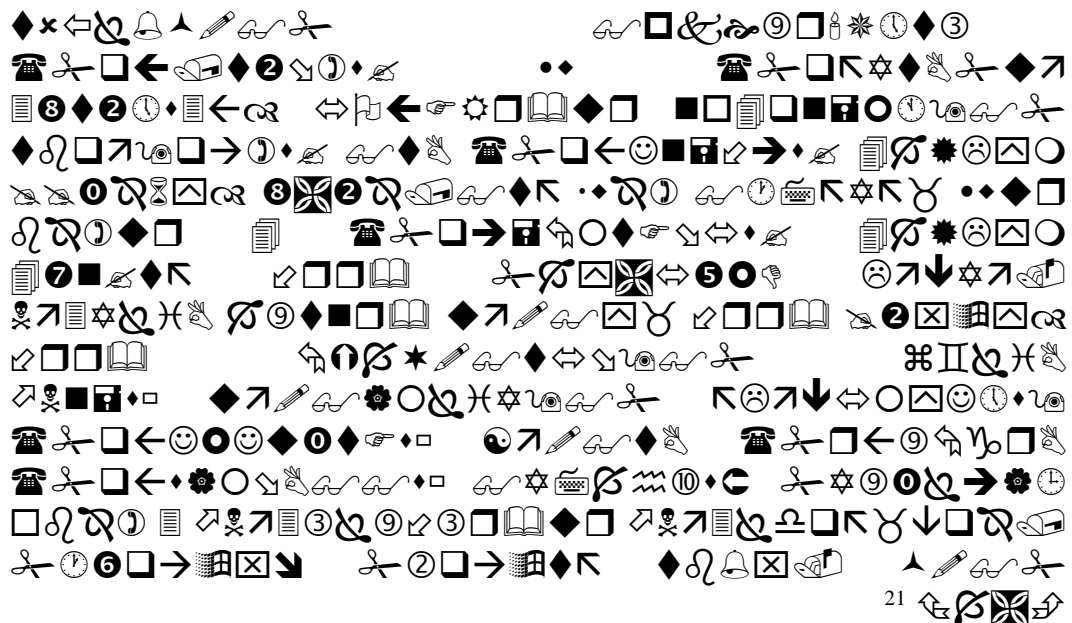
<sup>20</sup> Ibn Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, juz I, (Beirut: Dar al-Jail dan Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, 1989) , hlm.120



semua orang baik bagi perempuan haid maupun orang junub, yang berpendapat demikian adalah Daud dan pengikutnya .

Sebab perbedaan pendapat adalah sebagai berikut:

- a. adalah berbedanya memahami makna yang terkandung dalam firman Allah SWT berikut ini:



Artinya:”. Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri mesjid) sedang kamu dalam Keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi. dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, Maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pema’af lagi Maha Pengampun.

Hal yang membuat mereka berbeda pendapat adalah, apakah ayat ini mengandung *majaz* (kiasan) sehingga ada kalimat yang dibuang, yaitu kalimat tempat shalat hingga tafsirannya menjadi ‘ janganlah kalian mendekati tempat shalat’. Ataukah kalimat ‘*aabirissabil* ( orang lewat) merupakan pengecualian dari larangan mendekati

<sup>21</sup> Q.S an-Nisaa’ ayat 43

tempat shalat. Ataukah tidak ada kalimat yang dibuang hingga ayat tersebut harus dipahami secara murni, hingga kalimat ‘*aabirissabil*’ mengandung makna orang yang sedang dalam perjalanan dan tidak mendapatkan air padahal sedang junub<sup>22</sup>.

Kelompok yang menyatakan adanya *mahzuf* (kalimat yang dibuang) pada ayat tersebut membolehkan orang junub melewati masjid. Sementara kelompok yang menyatakan tidak adanya *mahzuf* mengatakan bahwa ayat tersebut tidak menunjukkan adanya dalil larangan untuk berdiam di masjid .<sup>23</sup>

Selanjutnya, dalil yang menyebabkan perbedaan pendapat tersebut menurut Ibn Rusyd adalah hadis berikut ini<sup>24</sup>:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ زِيَادٍ حَدَّثَنَا الْأَفْلَتُ بْنُ خَلِيفَةَ قَالَ حَدَّثَنِي جَسْرَةُ بِنْتُ دَجَاجَةَ قَالَتْ سَمِعْتُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا تَقُولُ جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَوَجَّهَ بِيوتِ أَصْحَابِهِ شَارِعَةً فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ وَجَّهُوا هَذِهِ الْبُيُوتَ عَنِ الْمَسْجِدِ ثُمَّ دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يَصْنَعْ الْقَوْمُ شَيْئًا رَجَاءً أَنْ تَنْزَلَ فِيهِمْ رُخْصَةٌ فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ بَعْدَ فَقَالَ وَجَّهُوا هَذِهِ الْبُيُوتَ عَنِ الْمَسْجِدِ فَإِنِّي لَا أُحِلُّ الْمَسْجِدَ لِحَائِضٍ وَلَا جَنْبٍ<sup>25</sup>

Artinya :” Telah menceritakan kepada kami Musaddad telah menceritakan kepada kami Abdul Wahid bin Ziyad telah menceritakan kepada kami Al-Aflat bin Khalifah dia berkata; Telah menceritakan kepada saya Jasrah binti Dajajah dia berkata; Saya mendengar Aisyah radliallahu ‘anha berkata;

<sup>22</sup> Ibn Rusyd, *Bidayatul Mujtahid...*, hlm. 120

<sup>23</sup> *Ibid*

<sup>24</sup> *Ibid*

<sup>25</sup> al-Imam al-Hafiz al-mutqin Abi daud Sulaiman ibn al-Asy'ab al-Sajastani al-Azdi, selanjutnya ditulis Abi Daud, *Sunan Abu Daud*, juz I, (al-Qahirah: Dar al-Hadis, 1988), hlm.183-184 dan dinilai *dhaif* oleh Abi Daud. Hadis ini juga dinilai *dhaif* oleh alban, lihat Muhammad Nashiruddin al-Bani, *Dhaif Sunan Abi Daud*, ((Riyad: Maktabah al-Ma'arif linnasyir wattauzi', 1998), hlm. 25. Hadis ini juga terdapat dalam kitab Sunan Ibn Majah juz I hlm. 212.

Rasulullah Shallallahu alaihi wasallam datang, sementara pintu-pintu rumah sahabat beliau terbuka dan berhubungan dengan masjid. Maka beliau bersabda: "Pindahkanlah pintu-pintu rumah kalian untuk tidak menghadap ke masjid!" Lalu Nabi Shallallahu alaihi wasallam masuk ke masjid, dan para sahabat belum melakukan apa-apa dengan harapan ada wahyu turun yang memberi keringanan kepada mereka. Maka beliau keluar menemui mereka seraya bersabda: Pindahkanlah pintu-pintu rumah kalian untuk tidak menghadap dan berhubungan dengan masjid, karena saya tidak menghalalkan masuk Masjid untuk orang yang sedang haidh dan juga orang yang sedang junub. (H.R. Abu Dawud)

Adapun pendapat ulama mengenai hukum perempuan haid dan junub masuk masjid adalah sebagai berikut:

a. Ulama Malikiyah

Adapun masuk masjid dan menetap di sana diharamkan atas orang yang junub atau sekedar berjalan melewati masjid. Akan tetapi dibolehkan masuk masjid dalam dua kondisi, *pertama* jika tidak ditemukan air untuk mandi kecuali dalam masjid dan dia tidak ada jalan ketempat tersebut kecuali melewati masjid serta tidak ada orang yang mengambilkan air untuknya. Maka dalam kondisi ini boleh melewati masjid hanya untuk mandi.<sup>26</sup>

Kedua jika dia khawatir dengan penyakit yang menimpa dirinya dan tidak menemukan ma'wa selain di masjid maka dalam kondisi ini ia hendaklah bertayamum ketika hendak memasuki masjid dan rumahnya di sana hingga hilang apa yang dikhawatirkan terhadap dirinya. Maka bagi orang yang musafir, atau sakit yang dalam kondisi junub tidak mudah untuk menggunakan air maka dia bertayammum memasuki masjid dan shalat di masjid dengan tayamumnya itu. Akan tetapi tidaklah boleh bermukim di sana kecuali dalam kondisi

---

<sup>26</sup> Abd al-Rahman al-Jaziry, *kitab al-Fiqh 'ala al-Mazhab al-Arba'ah*,... hlm. 107

darurat. jika ia bermimpi di dalam masjid maka hendaklah ia segera keluar dari masjid. Maka, tidak dibolehkan masuk masjid kecuali dalam kondisi darurat <sup>27</sup>.

b. Ulama Hanafiah

Orang junub diharamkan masuk masjid kecuali dalam kondisi darurat. Kondisi darurat yang dimaksud adalah bahwa ia tidak mendapatkan air kecuali dalam masjid, seperti air tersebut terdapat pada bagian sisi masjid maka dalam kondisi ini ia dibolehkan melewati masjid sehingga ia mendapatkan air untuk mandi akan tetapi diwajibkan baginya untuk bertayamum sebelum melewati masjid tersebut<sup>28</sup>.

c. Ulama Hanabilah

Adapun melewati masjid tanpa niat bermukim padanya, menurut ulama Hanabilah dibolehkan bagi perempuan haid jika darah haid tersebut tidak tercecer dan tidak mengotori masjid. Orang junub dibolehkan berada di masjid dengan syarat berwuduk sebelum masuk masjid walaupun kondisinya tidak darurat. Akan tetapi bagi perempuan haid dan nifas tidak dibolehkan berada dalam masjid walaupun sudah berwuduk, kecuali darah haid dan nifas telah berhenti<sup>29</sup>.

d. Ulama Syafi'iyah

Menurut pendapat ulama syafi'iyah perempuan haid dan nifas serta orang junub boleh melewati masjid dengan syarat jika darah haid dan nifas tidak mengotori

---

<sup>27</sup> *Ibid*

<sup>28</sup> Abd al-Rahman al-Jaziry, *kitab al-Fiqh 'ala al-Mazhab al-Arba'ah*,... hlm. 108

<sup>29</sup> *Ibid*

masjid serta tidak melewati pintu yang sama tetapi jika melewati pintu yang sama ketika masuk dan keluar dari masjid maka hukumnya haram. Akan tetapi perempuan haid dan nifas tidak boleh bermukim di dalam masjid<sup>30</sup>.

Selanjutnya, bagi yang berhadass besar dibolehkan berad dalam masjid jika kondisi darurat, akan tetapi diwajibkan baginya untuk bertayamum jika ia tidak mendapatkan air untuk berwuduk<sup>31</sup>.

e. Ibn Hazm

Ibnu hazm dalam kitab *al-muhalla* mengatakan boleh saja bagi wanita yang haid dan nifas memasuki masjid. Selengkapnya pendapat ibn Hazm tersebut adalah:

جائز للحائض والنفساء ان يتزوجا وان يدخل المسجد و كذلك الجنب لانه لم يأت  
نهي عن شئ من ذلك وقد قال رسول الله صلى الله عليه و سلم المؤمن لا ينجس وقد  
كان اهل الصفة يبيتون في المسجد بخضرة رسول الله وهم جماعة كثيرة ولا شك في ان  
فيهم من يحتلم فما نھوا قط عن ذلك<sup>32</sup>

Artinya:” Perempuan haid dan nifas boleh melangsungkan perkawinan dan masuk ke dalam mesjid , demikian juga bagi orang yang junub, karena tidak ada larangan apaun tentang itu. Sebab Rasulullah telah bersabda:” Orang mukmin itu tidak najis”, di lain pihak, *ahl as-shuffah*, sering menginap dalam masjid dengan disaksikan oleh Rasulullah SAW. Mereka adalah orang banyak, dan tidak diragukan lagi bahwa di antara mereka ada yang bermimpi ( melakukan hubungan badan), namun mereka tidak dilarang untuk melakukan itu ( menginap dalam masjid).

---

<sup>30</sup> *Ibid*, hlm. 109

<sup>31</sup> Abd al-Rahman al-Jaziry, *kitab al-Fiqh ‘ala al-Mazhab al-Arba’ah*,... hlm. 109

<sup>32</sup> Ibn Hazm, *al-Muhalla* juz II.. hlm. 184

## B. Pendapat Ibn Hazm Mengenai Larangan Bagi Perempuan Haid

### 1 . Larangan Membaca dan Menyentuh al-Qur'an

Membaca dan menyentuh al-Qur'an merupakan perbuatan baik yang dianjurkan dan berkonsekuensi pahala bagi pelakunya. Namun, selama haid, terdapat perbedaan ulama tentang kebolehan melakukannya.

Mengenai masalah ini Ibn Hazm berpendapat bahwa perempuan haid boleh membaca al-Qur'an dan menyentuhnya . Selengkapnya pendapat Ibn Hazm tersebut adalah sebagai berikut:

قراءة القرآن ومس المصحف و ذكر الله جائز كل ذلك بوضوء وبغير وضوء وللجنب والحائض<sup>33</sup>

Artinya:” Membaca al-Qur'an dan menyentuh mushaf serta berzikir boleh dilakukan baik dalam kondisi berwudhu' maupun tidak , boleh dilakukan oleh orang yang sedang dalam kondisi junub dan haid.

Menurut Ibn Hazm mushaf boleh disentuh oleh orang yang suci dan orang yang dalam keadaan tidak suci. Menurut Ibn Hazm dalil yang dipakai oleh ulama yang melarang menyentuh al-Qur'an surat al-waqi'ah ayat 79 (لا يمسه الا المطهرون) maka dalil tersebut tidak dapat diterima . Karena ayat ini tidak bersifat perintah, akan tetapi bersifat khabar, dan Allah SWT tidak menyebutkan, “ kecuali orang-orang yang benar”, dan tidak dibenarkan merubah makna ayat yang bersifat khabar kepada perintah, kecuali dengan nash yang jelas atau ijma' yang disepakati<sup>34</sup>.

Mengenai hadis yang menyatakan bahwa Rasulullah tidak pernah menyentuh al-Qur'an kecuali ketika sedang junub, Ibn Hazm berpendapat bahwa hadis tersebut tidak

<sup>33</sup> Ibn Hazm , *al-Muhalla*, ditahqiq oleh Lajnah Ihya' al-Turats al-'Arabi, jilid I, (Beirut: Dar al-Jail dan Dar al-Afaq al-Jadidah, t.th.), hlm. 77

<sup>34</sup> Ibn Hazm , *al-Muhalla*, ... , hlm. 83

bisa dijadikan sebagai dalil sebab tidak ada larangan dalam hadis tersebut membaca al-Qur'an bagi yang junub.

Perbuatan yang ditunjukkan Nabi SAW dalam hadis tersebut tidak menjadi sebuah keharusan . Nabi SAW juga tidak mengeluarkan pernyataan larangan membaca al-Qur'an hanya karena junub. Bisa saja Nabi SAW tidak menyentuh al-Qur'an pada saat itu bukan karena kondisi junub. Logikanya, jika Nabi SAW hanya berpuasa sebulan penuh pada bulan Ramadhan shalat malam tidak lebih dari tiga belas rakaat, tidak makan di atas meja makan atau dalam keadaan berdiri. Maka, apakah diharamkan berpuasa sebulan penuh selain Ramadhan, atau makan di atas meja makan dan dalam keadaan berdiri?

Mengamati pendapat ibn hazm di atas terlihat bahwa menurut ibn Hazm perilaku Rasulullah tidak menyentuh al-Qur'an ketika junub bukan lah sebuah sunnah itu hanya sebatas kebiasaan Rasulullah. Berbedanya pendapat dalam memandang hadis ini menurut penulis disebabkan berbedanya pemahaman tentang sunnah. Berikut ini penulis jelaskan pengertian sunnah menurut bahasa dan istilah.

Kata sunnah (سنة) berasal dari kata سن jamaknya سنن. Secara etimologi adalah *al-sirah* (السيرة) yang berarti suatu tradisi yang sudah dibiasakan atau *al-thariqah* (الطريقة) yang berarti jalan yang dijalani, apakah itu sesuatu yang baik atau buruk.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> 'Ali bin Muhammad al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, juz 1, (Riyadh: Dar al-Shami'i, 2003), hlm. 227; lihat juga Nur al-Din 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), hlm. 27; Manna Khalil al-Qattan, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami, al-Tasyri' wa al-Fiqh*, (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif lil-Nasr wa al-Tauzi', 1996), cet. ke-2, hlm. 71; Muhammad Mustafa Azami, *Studies In Early Hadith Literature*, alih bahasa Ali Mustafa Yaqub, *Hadis Nabi dan Sejarah Kodifikasinya*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2006), cet. ke-3, hlm. 13; Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999), cet. ke-4, hlm. 5

Pengertian menurut istilah dijelaskan oleh para ulama secara berbeda-beda sesuai dengan lapangan dan tujuan pembahasan disiplin ilmu masing-masing. Juga disebabkan karena perbedaan latar belakang, persepsi, dan sudut pandang masing-masing terhadap diri Rasulullah.<sup>36</sup> Secara garis besarnya mereka terkelompok menjadi tiga golongan, yaitu ahli hadis, ahli ushul dan ahli fiqh.

Pengertian sunnah secara istilah menurut ulama hadis adalah segala yang bersumber dari Nabi Saw. baik berupa perkataan, perbuatan, pengukuhan (*taqrir*), perangai, budi pekerti, perjalanan hidup, baik sebelum diangkat menjadi rasul atau sesudahnya.<sup>37</sup> Dengan definisi tersebut, para ahli hadis membawa makna sunnah ini kepada seluruh kebiasaan Nabi Saw., baik yang melahirkan hukum *syara'* maupun tidak. Hal ini terlihat dari definisi yang diberikan mencakup tradisi Nabi sebelum menjadi Rasul. Mereka memandang Nabi Muhammad dalam kapasitasnya sebagai Imam yang memberi petunjuk dan penuntun yang memberikan nasihat, yang diberitakan oleh Allah Swt. sebagai teladan dan figur bagi kita (*uswatun hasanah*).<sup>38</sup>

Menurut ulama Ushul al-Fiqh, sunnah adalah segala sesuatu yang bersumber dari Nabi Saw. selain al-Qur'an, baik berupa perkataan, perbuatan atau pun *taqrirnya* yang layak untuk dijadikan dalil bagi hukum *syara'*.<sup>39</sup> Definisi ini membatasi pengertian sunnah

---

<sup>36</sup> Munzier Suparta, *Ilmu Hadis*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008), hlm. 7

<sup>37</sup> Musthafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri' al-Islami*, (Kairo: Dar al-Salam, 1998), hlm. 57; lihat juga Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis 'Ulumuhu wa Musthalahu*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 19

<sup>38</sup> Muhammad Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah Qabla al-Tadwin*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), cet. ke-5, hlm. 15

<sup>39</sup> 'Ali bin Muhammad al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul ...*, juz 1, hlm. 227; lihat juga 'Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, (ttp.: Dar al-Qalam, 1978), cet. ke-12, hlm. 37; Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh ...*, juz 1, hlm. 449; Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis...*, hlm. 19



pada segala sesuatu yang bersumber dari Nabi yang berkaitan dengan hukum *syara'*. Dengan demikian, sifat, perilaku, sejarah hidup dan segala yang bersumber dari Nabi Saw. yang tidak berkaitan dengan hukum *syara'* dan terjadi sebelum diangkat menjadi rasul tidak dikatakan sunnah.

Pemahaman ahli ushul terhadap sunnah sebagaimana disebutkan di atas, didasarkan pada argumentasi rasional bahwa Rasulullah sebagai pembawa dan pengatur undang-undang yang menerangkan kepada manusia tentang *dustur al-hayat* (undang-undang hidup) dan menciptakan kerangka dasar bagi para mujtahid yang hidup sesudahnya. Hal-hal yang tidak mengandung misi seperti ini tidak dapat dikatakan sunnah dan oleh karenanya ia tidak dapat dijadikan sebagai sumber hukum yang mengikat.<sup>40</sup>

Sedangkan sunnah dalam terminologi ulama fiqh adalah segala sesuatu yang ditetapkan dari Nabi Saw. yang bukan termasuk bab fardhu dan wajib.<sup>41</sup> Lebih lanjut mereka mengartikan bahwa sunnah adalah lawan dari *bid'ah*, karena sunnah di masa Rasulullah diartikan dengan cara dan perilaku yang diikuti, yang menyangkut masalah agama. Sedangkan *bid'ah* menurut bahasa adalah sesuatu yang baru.<sup>42</sup>

Ulama fiqh memusatkan pembahasan tentang pribadi dan perilaku Rasulullah pada perbuatan-perbuatan yang melandasi hukum *syara'*, untuk diterapkan pada

---

<sup>40</sup> Munzier Suparta, *Ilmu Hadis...*, hlm. 10

<sup>41</sup> Manna Khalil al-Qattan, *Tarikh al-Tasyri'*..., hlm. 71; Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis...*, hlm. 19

<sup>42</sup> Muhammad Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah Qabla...*, hlm. 18; sebenarnya membandingkan definisi sunnah menurut ahli fiqh dengan ulama-ulama lain ini kurang tepat. Sebab ahli fiqh menempatkan definisi sunnah pada sudut pandangan sunnah dalam konteks ilmu hadis, tapi konteks hukum *taklifi*, sehingga hasil perbandingannya kurang pas. Tapi kebanyakan para penulis buku-buku ilmu hadis mencantumkan definisi sunnah menurut ulama fiqh ini, yang merupakan lawan dari *bid'ah*. Munzier Suparta, *Ilmu Hadis...*, hlm. 11-12

perbuatan manusia pada umumnya. Ini memang tidak bisa dilepaskan dari dasar hukum menurut mereka. Oleh karena itu, apabila mereka berkata, perkara ini 'sunnat' maksudnya mereka memandang bahwa pekerjaan itu mempunyai nilai syariat yang dibebankan Allah Swt. kepada setiap orang yang baligh dan berakal.<sup>43</sup>

Berdasarkan beberapa pendapat ulama di atas tentang definisi sunnah menurut istilah dapat dipahami bahwa Ibn Hazm memegang pengertian sunnah menurut ulama ushul fiqh. Ulama ushul fiqh membatasi pengertian sunnah pada segala sesuatu yang bersumber dari Nabi yang berkaitan dengan hukum syara'. Dengan demikian, sifat, perilaku, sejarah hidup dan segala yang bersumber dari Nabi Saw. yang tidak berkaitan dengan hukum syara' tidak dikatakan sunnah. Berdasarkan hal itu Ibn Hazm menyimpulkan bahwa kebiasaan Rasulullah tidak menyentuh al-Qur'an ketika junub bukanlah indikasi haramnya menyentuh al-Qur'an bagi orang yang berhadhas besar.

## 2. Larangan Masuk Masjid

Ibnu hazm dalam kitab *al-muhalla* mengatakan boleh saja bagi wanita yang haid dan nifas memasuki masjid. Selengkapnya pendapat Ibn Hazm tersebut adalah:

جائز للحائض والنفساء ان يتزوجا وان يدخل المسجد وكذلك الجنب لانه لم يأت  
نهي عن شيء من ذلك وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المؤمن لا ينجس<sup>44</sup> وقد

<sup>43</sup> Munzier Suparta, *Ilmu Hadis...*, hlm. 12

<sup>44</sup> Hadis ini juga terdapat dalam kitab sunan Abu Daud dengan matan sedikit berbeda, selengkapnya matan hadis tersebut adalah :

حدثنا مسدد ثنا يحيى عن مسعر عن واصل عن ابي وائل عن حذيفة ان النبي صلى الله عليه وسلم لقيه فاءهوي اليه فقال لاني جنب  
فقال ان المسلم لا ينجس

Abi Daud, *Sunan Abu Daud*, juz I, (al-Qahirah: Dar al-Hadis, 1988), hlm.58. hadis ini berkualitas shahih

كان اهل الصفة يبيتون في المسجد بخضرة رسول الله وهم جماعة كثيرة ولا شك في ان  
فيهم من يحتلم فما نحو قط عن ذلك<sup>45</sup>

Artinya:” Perempaan haid dan nifas boleh melangsungkan perkawinan dan masuk ke dalam mesjid , demikian juga bagi orang yang junub, karena tidak ada larangan apaun tentang itu. Sebab Rasulullah telah bersabda:” Orang mukmin itu tidak najis”, di lain pihak, *ahl as-shuffah*, sering menginap dalam mesjid dengan disaksikan oleh Rasulullah SAW. Mereka adalah orang banyak, dan tidak diragukan lagi bahwa di antara mereka ada yang bermimpi ( melakukan hubungan badan), namun mereka tidak dilarang untuk melakukan itu ( menginap dalam mesjid).

Selanjutnya, Ibnu Hazm menguatkan argumentasinya berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari tentang perempuan yang baru masuk Islam dan tinggal di mesjid. Adapun matn hadis mengenai hal tersebut dimuat ibn Hazm dalam kitab *al-muhalla*. Selengkapny hadis tersebut adalah :

حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله ثنا ابراهيم بن احمد ثنا الفريري ثنا البخاري ثنا عبيد بن اسماعيل ثنا ابو اسامه عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة ام المؤمنين ان وليدة سوداء كانت لحى من العرب فأعتقوها فجأت الى رسول الله صلى الله عليه و سلم فأسلمت فكان لها خباء في المسجد او خفش<sup>46</sup>

Artinya:” Abdurrahman ibn Abdullah menceritakan kepada kami, Ibrahim ibn Ahmad menceritakan kepada kami, al-Farbuti menceritakan kepada kami, al-Bukhari menceritakan kepada kami, ‘Ubaid Ibn Ismail menceritakan kepada kami, Abu Usamah menceritakan kepada kami dari Hisyam, dari ‘Urwah dari ayahnya, dari Aisyah Ra, bahwa ada seorang ibu yang berkulit hitam pernah menjadi budak sekelompok orang Arab. Lalu mereka memerdekakannya. Perempuan itu datang menemui Rasulullah dan menyatakan diri masuk Islam. Dia memiliki kemah kecil atau rumah kecil di dalam mesjid.

Ibn Hazm berkata bahwa perempuan itu tinggal dalam mesjid sementara itu perempuan tersebut mengalami haid, namun Rasulullah tidak melarang perempuan

<sup>45</sup> Ibn Hazm, *al-Muhalla* juz II.. hlm. 184

<sup>46</sup> *Ibid*, hlm. 186

tersebut tinggal di dalam masjid. Dalam hal ini perlu dimaklumi bahwa semua yang tidak dilarang Rasulullah adalah boleh<sup>47</sup>.

Dari argumen Ibn Hazm tentang hukum masuk masjid bagi perempuan haid yang menyatakan bahwa alasan hukum boleh tersebut karena tidak ada pelarangan dari Rasulullah pada kasus hadis tersebut. Di sini terlihat bahwa dalam hal ini Ibn Hazm berpegang kepada konsep *istishab*<sup>48</sup>, yakni menetapkan hukum menurut keadaan yang terjadi sebelumnya sampai ada dalil yang mengubahnya.

Selanjutnya, Ibn Hazm mengutip sabda Rasulullah yang menyatakan, “Tanah telah dijadikan untukku sebagai masjid <sup>49</sup>”, sementara tidak ada silang pendapat bahwa wanita yang haid dan orang junub boleh tinggal di seluruh penjuru bumi, padahal seluruh penjuru bumi adalah masjid ( tempat bersujud)<sup>50</sup>. Dari penjelasan ini dapat dipahami bahwa makna masjid menurut Ibn Hazm berbeda dengan pandangan ulama lain.

Jika demikian, maka menurut Ibn Hazm seandainya masuk masjid memang tidak diperbolehkan bagi perempuan yang sedang haid, niscaya Rasulullah SAW akan memberitahukan hal itu kepada Aisyah, sebab Aisyah juga mengalami haid, namun

---

<sup>47</sup> *Ibid*, hlm. 186

<sup>48</sup> Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh; sebuah pengantar*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009), hlm.111

<sup>49</sup>

حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ حُمَيْدٍ بْنُ كَاسِبٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ ح وَحَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ الْهَرَوِيُّ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ جَمِيعًا عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا

Hadis ini terdapat dalam kitab Sunan Ibn Majah, juz.II, hlm. 248, hadis ini berkualitas shahih. Hadis ini juga terdapat dalam kitab Sunan Nasa'i, juz II, hlm. 388, Sunan Abu Daud, juz I, hlm. 186 dan juz II, hlm. 159, Musnad Ahmad, juz II, hlm.240Sunan Turmudzi, juz II, hlm. 131, Muwatha', juz I, hlm.273, Ibn Hibban, juz 6, hlm. 83, Baihaqi, juz II, hlm. 303, Shahih Bukhari, juz I, hlm. 168

<sup>50</sup> Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh Ibid*, hlm. 187

Rasullullah tidak melarang Aisyah melakukan itu, kecuali untuk melaksanakan thawaf di baitullah.<sup>51</sup>

Menurut Ibn Hazm merupakan suatu kebatilan yang meyakinkan jika seorang perempuan tidak halal masuk ke dalam masjid. Sementara Rasulullah tidak pernah melarang hal tersebut, padahal Rasulullah telah melarang perempuan haid untuk melakukan thawaf<sup>52</sup>. Jadi, menurut Ibn Hazm jika ada pelarangan perempuan haid masuk masjid maka tentu ada Hadis Rasulullah yang menyatakan demikian yang berkualitas shahih seperti adanya hadis tentang larangan melakukan thawaf bagi perempuan haid.

Mengamati pendapat Ibn Hazm di atas tentang dalil larangan masuk masjid bagi perempuan haid, dalam hal ini Ibn Hazm berpegang kepada prinsip *istishab*.

### **C. Tinjauan Maqashid Syari'ah Terhadap Pandangan Ibn Hazm Mengenai Haid dan Relevansinya dengan Kemajuan Ilmu Pengetahuan**

#### **1. Larangan Membaca dan Menyentuh al-Qur'an**

Pada bagian terdahulu telah dijelaskan bahwa terdapat perbedaan pendapat dikalangan ulama fiqih tentang hukum membaca dan menyentuh al-Qur'an bagi perempuan haid. Dalam membahas masalah ini sebagian ulama menyamakan konteks haid dan junub disebabkan mereka sama-sama berada dalam kondisi hadas besar. Sebagian yang lain membedakannya. Sehingga ada perbedaan pendapat tentang hal itu.

Penyebab perbedaan pendapat tersebut di antaranya adalah berbedanya dalam memahami makna yang terkandung dalam dalil nas yang dipakai serta berbedanya pendapat tentang penetapan kualitas hadis yang dipakai sebagai sumber dalil.

---

<sup>51</sup> *Ibid*,

<sup>52</sup> *ibid*,

Adapun di antara penyebab perbedaan pendapat ulama tentang boleh tidaknya perempuan haid menyentuh al-Qur'an adalah surat al-Waqi'ah ayat 79 ( لا يمسه الا المطهرون ). Ulama berbeda pendapat tentang apa yang dimaksud dengan *yamassuhu* itu memegang dengan tangan atau maknanya, serta ke mana pengganti nama pada kalimat tersebut tertuju dan siapa pula yang dimaksud dengan *al-Mutahharun*.

Mayoritas ulama memahami pengganti nama tersebut tertuju kepada al-Qur'an yang dinyatakan terdapat di kitab yang terpelihara itu dan atas dasar tersebut mereka memahami kata *al-mutahharun* dalam arti *para malaikat*. Manusia tidak dapat dibayangkan mampu mencapai *Lauh al-Mahfuzh* itu. Ayat ini dapat dipahami sebagai bantahan terhadap kaum musyrikin yang menduga bahwa al-Qur'an adalah karya jin, atau dukun yang dibisikkan syetan. Al-Qur'an berada di suatu tempat yang sangat terpelihara tidak dapat dijangkau oleh makhluk-makhluk kotor tersebut<sup>53</sup>.

Berkaitan dengan kesucian al-Qur'an, menurut Ibn Katsir bahwa firman Allah: *Al-Qur'an tidak disentuh melainkan oleh orang-orang disucikan*', yakni para malaikat. Adapun di dunia, al-Qur'an itu disentuh juga oleh orang Majusi yang najis dan orang munafik yang kotor. Orang kafir kuraisy telah mengklaim bahwa al-Qur'an itu di bawa turun oleh syaitan, karenanya Allah memberitahukan bahwa al-Qur'an tidak akan disentuh kecuali oleh orang-orang yang disucikan.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah, Pesan Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 576

<sup>54</sup> Abdullah ibn Muhammad ibn Abd al-Rahman ibn Ishaq, *Lubab al-Tafsir min Ibn Katsir*, terj. Abdul Ghoffar, ( Jakarta: Pustaka Imam asy-Syafi'i, 2008), hlm.278

Oleh sebagian ulama “ suci” itu diartikan dengan suci dari hadas besar dan kecil. Mereka juga mengatakan bahwa ayat tersebut berbentuk berita, tetapi maknanya tuntutan (طلب). Adapun yang dimaksud dengan al-Qur'an di situ adalah mushaf<sup>55</sup>.

Menurut Ibn Hazm mushaf boleh disentuh orang yang suci dan dalam keadaan tidak suci. Karena menurutnya kitab yang dimaksud Allah dalam ayat tersebut bukanlah mushaf, melainkan kitab yang lain. *al-Mutahharun* yang dimaksud pada ayat tersebut adalah malaikat yang berada di langit<sup>56</sup>.

Hal lain yang membuat berbedanya pendapat ulama tentang hal di atas adalah berbedanya pendapat dalam memahami makna al-Qur'an. Wahbah Zuhaili memberikan makna al-Qur'an sebagai berikut:

القران هو كلام الله منزل على محمد رسول الله المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته المبدؤ بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس<sup>57</sup>

Artinya: al-Qur'an adalah kalamullah yang diturunkan kepada Muhammad SAW secara mutawatir bernilai ibadah bagi yang membacanya dimulai dari surat al-Fatihah dan diakhiri dengan surat al-Nas

Al-Qur'an menurut Ibn Hazm adalah sebagai berikut:

ان القران الذى فى المصاحف بأيدى المسلمين شرفا وغربا بين ذلك من اول ام القران الى اخر المعوذتين كلام الله عز وجل ووحيه انزله على قلب نبيه صلى الله عليه وسلم من

58

---

<sup>55</sup> *Ibid*

<sup>56</sup> Ibn Hazm, *al-Muhalla*, juz I, ... hlm. 83

<sup>57</sup> Wahbah Zuhaili, *al-fiqh al-Islamy wa Adillatuhu*, juz I, ... hlm. 421

<sup>58</sup> Ibn Hazm, *al-Muhalla*, jilid I, ... hal. 13

Artinya:” al-Qur’an adalah sesuatu yang tertulis dalam berbagai mushaf, yang didengar dari para qari, dan hafalan yang ada dalam dada para *huffaz* (penghafal al-Qur’an ), Semuanya itu adalah kitabullah dan kalam- Nya. dan ia diturunkan kepada Muhammad SAW .

Sementa itu di dalam kitab al-Fishal wa al-Mihal Ibn Hazm menyatakan seperti yang dikutip Suryan A. Jamrah<sup>59</sup>, bahwa al-Qur’an adalah kalam Allah secara hakiki, merupakan lafazh musytarak yang dapat digambarkan dengan lima pengertian, yakni: (1). Al-Qur’an itu adalah suara yang didengar, (2). Yang difahami atau pemahaman, (3). Al-mushaf adalah seluruhnya al-Qur’an dan kalamullah. (4). Apa yang tersimpan di dalam dada ( Ayat yang dihafal oleh manusia), (5). Ilmu Allah

Pengertian al-Qur’an versi Ibn Hazm tersebut dapat terlihat ketika ia mengomentari bolehnya laki-laki junub membaca al-Qur’an. Ia berkata bagaimana mungkin ia (laki-laki junub) tidak boleh membaca al-Qur’an sementara itu al-Qur’an ada dalam dirinya<sup>60</sup>.

Mengamati dua pengertian di atas terlihat bahwa menurut Ibn Hazm al-Qur’an tersebut tidak hanya yang tertulis di mushaf, tetapi juga termasuk apa yang di luar mushaf . Maka , yang terdapat dalam hafalan ataupun bacaan yang didengar dari bacaan para qari juga termasuk al-Qur’an . Dengan demikian merupakan hal yang wajar jika terdapat perbedaan pendapat tentang hukum membawa dan membaca al-Qur’an antara ibn hazm dan jumhur disebabkan berbedanya persepsi tentang makna al-Qur’an .

Selanjutnya, jika dianalisa pendapat Ibn Hazm mengenai makna al-Qur’an dari aspek historis maka dapat diterima . Pada masa Rasulullah al-Qur’an tersebut ditulis di

---

<sup>59</sup> Suryan A. Jamrah, *Pemikiran Kalam Ibn Hazm al-Andalusi*, (Pekanbaru: Susqa Press, 1998), hlm. 106

<sup>60</sup> Ibn Hazm , *al-muhalla*,...jilid I, hlm.79



atas pelepah korma dan di atas dedaunan. Pada saat itu hanya itulah sarana tempat menulis ayat-ayat al-Qur'an yang tersedia. Sementara penyebab di tulisnya al-Qur'an adalah telah banyak para *huffaz* yang menjadi *syahid*, maka penulisan al-Qur'an merupakan salah satu bentuk penjagaan al-Qur'an dari hafalan sahabat. Jadi, pada periode awal al-Qur'an berada dalam hafalan dan tertulis di atas dedaunan dan pelepah korma.

Seiring dengan kemajuan zaman, maka pada periode berikutnya al-Qur'an telah di tulis di atas kertas sampai saat ini. Bahkan dewasa ini al-Qur'an juga telah terdapat di dalam laptop, hand phone maupun alat elektronik lainnya. Esensi dari ayat al-Qur'an yang di tulis di atas kertas yang dipahami sebagai mushaf sama dengan apa yang terdapat di dalam alat-alat elektronik tersebut.

Jumhur melarang menyentuh al-Qur'an yang berada di dalam mushaf, sementara jika al-Qur'an tersebut tidak terdapat di dalam mushaf maka ada jumhur yang memberikan *rukhsah* untuk itu, sebagaimana dijelaskan pada bagian sebelumnya.

Berbedanya pendapat ulama tentang hukum membaca dan menyentuh al-Qur'an menunjukkan bahwa larangan tersebut tidaklah bersifat mutlak. Hal ini terlihat disaat ada persyaratan-persyaratan tertentu yang dikemukakan ulama bagi perempuan haid dan orang yang berada dalam kondisi tidak suci dalam hal pemberlakuan *rukhsah* untuk boleh menyentuh al-Qur'an. Syarat-syarat tersebut di antaranya adalah al-Qur'an boleh disentuh secara tidak langsung misalnya ada cover yang terpisah dari al-Qur'an, atau al-Qur'an tersebut berada dalam suatu tempat misalnya tas atau terletak dalam kendaraan. Jadi, *rukhsah* diberikan jika menyentuh al-Qur'an secara tidak langsung.

Begitujuga halnya dengan hukum membaca al-Qur'an terdapat perbedaan pendapat, pendapat pertama adalah pembolehan secara mutlak, hal ini adalah pendapat ibn hazm , kedua pada dasarnya membaca al-Qur'an tidak boleh kecuali dalam kondisi tertentu, ini adalah pendapat jumhur. Kondisi tertentu tersebut adalah berlaku rukhsah dalam kondisi darurat diantaranya bagi pelajar dan pengajar. Rukhsah juga diberlakukan bagi para *huffaz* al-Qur'an yang ada dalam hafalan, atau boleh membaca al-Qur'an dengan niat zikir dan ketika memulai perbuatan baik. Kemudian jumhur juga yang membolehkan membaca al-Qur'an berada dalam kitab tafsir jika tafsir lebih banyak dari al-Qur'an , kitab fikih dan kitab-kitab ilmu lainnya.

Mengamati hal di atas dapat disimpulkan bahwa pada dasarnya menyentuh dan membaca al-Qur'an secara langsung ke mushaf menurut jumhur adalah dilarang. Al-Qur'an merupakan kitabullah yang suci dan perlu dihormati, maka hal ini tidak diragukan lagi. Sebagian ulama fikih berpendapat bahwa bentuk penghormatan tersebut adalah dengan tidak menyentuhnya kecuali dalam kondisi suci pula. Hal ini sebagai bentuk penghormatan terhadap kitab suci Allah sebagai kalamullah . Menjaga kesucian kalamullah termasuk kepada aspek *hifzh al-dhin*.

Karena larangan ini tidak bersifat mutlak maka ada pendapat yang membolehkan Adapun jika ada keperluan yang sangat mendesak maka diberlakukan rukhsah misalnya bagi pengajar atau murid yang keperluannya tidak bisa ditunda maka diberikan rukhsah sebagai berikut:

- a. boleh baginya membaca al-Qur'an dengan cara hafalan
- b. membaca al-Qur'an terjemah. Alasan ini menganalogikan dengan pendapat Ibn Qudamah yang menyatakan bahwa boleh menyentuh kitab-kitab tafsir, fikih dan

lainnya meskipun di sana terdapat ayat-ayat al-Qur'an . Alasannya karena Nabi SAW pernah menulis surat yang berisi ayat al-Qur'an kepada kaisar. Selain itu, kitab-kitab tersebut tidak dinamakan mushaf, dan keharamanpun tidak dapat ditetapkan kepadanya<sup>61</sup>.

- c. Selanjutnya, dewasa ini melalui kemajuan teknologi al-Qur'an tidak hanya ditulis di atas kertas, tapi tersimpan secara lengkap di dalam alat-alat elektronik seperti laptop, handphone dan lain sebagainya. Substansial dari wahyu Allah yang terdapat di dalam alat elektronik tersebut sama dengan yang ada di dalam mushaf maupun yang ada dalam hafalan . Membaca al-Qur'an yang terdapat dalam laptop atau handphone merupakan sebuah solusi bagi orang-orang yang berada dalam kondisi tidak suci

Selain hal di atas, menurut penulis *rukhsah* untuk kebolehan hukum membaca al-Qur'an juga berlaku bagi orang-orang tertentu. Misalnya terhadap perempuan haid yang mengalami permasalahan psikologis seperti yang dilanda stres atau depresi disebabkan adanya gangguan sindrom menstruasi dan bagi yang mengalami gangguan *dysmenorrhea* . Atau bagi mereka yang mengalami kelainan haid yakni masa haid terlalu lama (*menorrhagia*).

Ditinjau dari ilmu kandungan siklus haid merupakan bagian dari proses reguler yang mempersiapkan tubuh perempuan setiap bulannya untuk kehamilan. Siklus ini melibatkan beberapa tahap yang dikendalikan oleh *hypothalamus*, kelenjer yang terletak di bawah otak depan dan indung telur. *Hypothalamus* berfungsi mengontrol hormon-hormon

---

<sup>61</sup> Ibn Qudamah, *al-Mughni.. hlm. 256*

seksual, agresi, tekanan darah, suhu badan serta rasa panas<sup>62</sup>. Hal ini menyebabkan adanya perubahan emosi yang sangat beragam pada perempuan haid, mulai dari rasa ingin menangis, mudah tersinggung sehingga mudah marah, stres dan depresi. Oleh karena itu banyak perempuan mengalami ketidaknyamanan selama beberapa hari sebelum haid. Kondisi ini dikenal dengan istilah *sindrom pre menstruasi* yang terjadi karena perubahan hormonal pada masa siklus haid.

Sindrom itu akan menghilang pada saat haid dimulai sampai beberapa hari setelah selesai menstruasi. Sindrom tersebut juga mempengaruhi perubahan tingkah laku pada perempuan haid.

Gejala-gejala atau perubahan-perubahan fisik dan mental yang sering dikeluhkan oleh para penderita sindrom pra-haid diantaranya yaitu:

**a) Gejala fisik:**

Kenaikan berat badan, Perasaan bengkak dan Pembengkakan (perut, jari, tungkai, pergelangan kaki, dll), Ketidaknyamanan buah dada (pembesaran, nyeri tekan, terasa berat, terasa kaku), Sakit kepala dan serangan migren, Pegal dan nyeri pada otot, Dismenore kongestif, yaitu sakit perut atau sakit pinggang bagian bawah, Berkurangnya air kencing, Perubahan kulit, termasuk bisul, jerawat, bercak putih, dan pembengkakan-pembengkakan lain, Perubahan nafsu makan (kehilangan nafsu makan atau keinginan makan makanan yang berlemak, Perubahan tidur (kurang tidur atau tidur berlebihan), Tidak ada gairah untuk aktif serta badan terasa lelah, Mata terasa sakit, hidung tersumbat, dan timbul reaksi alergi, Mual, pingsan, asma, dan epilepsy, Kejang, terjadi

---

<sup>62</sup>. Lihat. Agnes Ngermanto, *Quantum Quotient; Kecerdasan Quantum*, (Bandung: Nuansa, cet. ke- 7, 2008), hlm. 42

karena dinding-dinding otot uterus dengan perlahan akan mengkerut untuk membantu mengeluarkan lapisan<sup>63</sup>.

#### **b) Gejala mental (psikis)**

Ketegangan dan cepat marah (emosional), *depresi*, termasuk kurang percaya diri dan perasaan tidak berharga, stres, kelesuan, cemas, tegang, berkurangnya daya konsentrasi dan daya ingat, Kecenderungan kearah keagresifan dan/atau kekerasan fisik, Kontrol emosi yang rendah dan reaksi emosi yang tidak logis. Kurang atau tidak ada dorongan seks, gangguan tidur<sup>64</sup>.

Berdasarkan hal di atas, dari segi aspek psikologis perempuan haid mengalami gangguan emosi<sup>65</sup> berupa perasaan mudah tersinggung, mudah marah dan sebagainya. Emosi ini menyebabkan perempuan mengalami kegelisahan serta berada dalam kondisi

---

<sup>63</sup> Saryono, Waluyo Sejati, *Sindrom Premenstruasi*, (Yogyakarta: Nuha Medika, 2009), hlm. 28-31

<sup>64</sup> Dadang Hawari, *al-Qur'an ;Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*, ( Jakarta: Dana Bakti Prima Yasa, 1996), hlm. 336. Saryono, Waluyo Sejati, *Sindrom Premenstruasi*,...hlm. 28-31

<sup>65</sup> Makna Emosi adalah: Dari segi etimologi emosi berasal dari bahasa Latin dari akar kata '*move*' yang berarti menggerakkan, bergerak. Kemudian ditambah dengan awalan '*e*' untuk arti bergerak menjauh. Lihat. Daniel Goleman, *Emotional Intelligence*, terj. T. Hermaya, ( Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, cet. Ke XII, 2002), hlm. 7. Makna ini menyiratkan kesan bahwa kecenderungan bertindak merupakan hal mutlak dalam emosi. Sedangkan dalam kamus ilmiah makna emosi adalah perasaan; kemampuan jiwa untuk merasakan gejala sesuatu yang disebabkan oleh rangsangan dari luar ( rasa sedih, susah, marah, kesusilaan, dsb). Lihat. Pius A Partanto dan M. Dahlan al- Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, ( Surabaya: Arkola, 2001), hlm. 147. Para ahli berbeda dalam merumuskan kategori emosi manusia, Paul Ekman dan Richard Lazarus menemukan enam emosi dasar manusia yang bersifat universal, yakni senang, marah, sedih, kaget, jijik dan takut. Sementara itu Richard G. Warg, membagi lima emosi dasar manusia, yakni; senang, sedih, cinta, takut serta marah. Lihat. Anthony Dio Martin, *Emotional Quality Manajement*, ( Jakarta: HR Excellency, 2008), hlm. 102. Selanjutnya, menurut Rena Decartes seperti yang dikutip oleh Abdul Rahman Saleh , menurutnya sejak lahir manusia telah mempunyai enam emosi dasar, yakni; cinta, kegembiraan, keinginan, benci, sedih dan kagum. Lihat. Abdul Rahman Shaleh, *Psikologi; Suatu Pengantar dalam perspektif Islam*, ( Jakarta: Kencana, 2008), hlm.166.167 Emosi dalam al-Qur'an di antaranya takut, marah, cinta, bahagia, benci, cemburu, dengki, sedih dan rasa sesal. Mengamati pembagian di atas dapat dipahami bahwa ada beberapa emosi dasar manusia, yakni senang/ gembira, sedih, cinta, takut , marah, benci, jijik , kagum dan kaget. Berbeda dengan yang dipahami sebagian orang, bahwa emosi itu identik dengan marah.

Kegelisahan bisa di obati dengan memperbanyak ibadah, dan mendekatkan diri dengan Allah. Seorang mukmin yang ingin mendekatkan diri kepada Allah tidak cukup hanya dengan hanya berzikir di waktu shalat. Hal seperti ini dapat dilakukan di antaranya adalah dengan memperbanyak *tasbih, tahmid tahlil*, membaca al-Qur'an serta berdoa. Pendekatan diri kepada Allah dengan memperbanyak membaca al-Qur'an akan memperdalam keimanan serta membangkitkan rasa aman serta rasa tentram di dalam jiwa.

★✍️🌀✂️⚙️📱🕒🔹📺📖📁📌📍📎📏📐📑📒📓📔📕📖📗📘📙📚📛📜📝📞📟📠📡📢📣📤📥📦📧📨📩📪📫📬📭📮📯📰📱📲📳📴📵📶📷📸📹📺📻📼📽📾📿📰📱📲📳📴📵📶📷📸📹📺📻📼📽📾📿

Sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an bahwa al-Qur'an tersebut berfungsi sebagai obat bagi manusia. Al-Qur'an juga berwasiat kepada manusia untuk menguasai emosi

marah, karena marah menghambat kemampuan berfikir. Sementara itu perempuan haid sangat mudah terpicu emosi marahnya akibat perubahan hormon.

Saat marah, terjadi pemisahan dua kelenjer *adrenalin* yang dapat mempengaruhi hati dan memisahkan kadar gula dalam jumlah yang besar, sehingga kekuatan tubuh bertambah. Pertambahan kekuatan tubuh pada waktu marah menjadikan manusia lebih siap dalam menghadapi lawan<sup>66</sup>.

Masa haid bukan berarti masa libur ibadah. Perempuan yang bijak adalah yang bisa memanfaatkan setiap kesempatan dan waktunya untuk suatu hal yang bermanfaat bagi dirinya dan orang lain. Menjauhkan diri dari ibadah membuat datangnya penyakit *futur* (kelesuan iman). *Futur* hakikatnya adalah dehidrasi iman dan amal yang menggerogoti motivasi seseorang sehingga menyebabkan turunnya gairah iman dan amalnya. Maka, membaca al-Qur'an termasuk salah satu dimensi ibadah sedangkan ibadah merupakan salah satu aspek *hifz al-dhin*.

Manfaat membaca al-Qur'an yang lain adalah merupakan salah satu alternatif mengobati aspek psikologis perempuan. Perempuan yang mengobati jiwanya melalui membaca al-Qur'an berarti telah memelihara kesehatan psikologisnya. Hal ini termasuk *hifz al-nafs*. Jadi, berdasarkan *maqashid syari'ah* dari aspek *hifz al-dhin* dan *hifz al-nafs*, perempuan haid dibolehkan membaca dan menyentuh al-Qur'an.

Kemaslahatan umat manusia adalah hal yang fundamental dan esensial dari *maqashid al-syariah*. Menurut al-Syatibi *maqashid al-syariah* adalah tujuan-tujuan disyariatkannya hukum oleh Allah, yang berintikan kemaslahatan umat manusia di dunia

---

<sup>66</sup> Muhammad Usman Najati, *al-Qur'an wa 'ilm al-Nafs*, terj. Addy Alizar, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006), hlm. 112

dan kebahagiaan di akhirat.<sup>67</sup> Menurut satria Efendi, *maqashid al-syariah* berarti tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam merumuskan hukum-hukum Islam. Tujuan tersebut dapat ditelusuri dalam ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah' sebagai alasan logis bagi rumusan suatu hukum yang berorientasi kepada kemaslahatan umat manusia.<sup>68</sup> *Maqashid al-syariah* menurut Abdul Wahab Khalaf, adalah tujuan umum Syari' dalam mensyariatkan hukum-hukumnya ialah mewujudkan kemaslahatan manusia dengan menjamin hal-hal yang *dharuri* (kebutuhan pokok) bagi mereka, pemenuhan kebutuhan-kebutuhan mereka (*hajjiyyat*) dan kebaikan-kebaikan mereka (*tahsiniyyat*).<sup>69</sup>

Berdasarkan beberapa pengertian *maqashid al-syariah* yang dipaparkan di atas, dapat disimpulkan bahwa syariat Islam bertujuan mewujudkan kemaslahatan, serta kebahagiaan manusia. Manusia secara esensial terdiri dari dua dimensi yakni aspek jasmani (lahiriah, atau fisiologis) dan rohani (bathiniyah atau psikologi).

Secara alamiah manusia merindukan kehidupan yang tenang dan sehat, baik jasmani maupun rohani dengan kata lain kesehatan yang bukan hanya menyangkut badan tetapi juga kesehatan mental. Menurut Zakiah Darajat<sup>70</sup> bahwa dalam diri manusia selain mempunyai kebutuhan jasmani juga mempunyai kebutuhan rohani. manusia mempunyai kebutuhan akan keseimbangan terhadap kedua kebutuhan tersebut, sehingga dalam kehidupan jiwanya tidak mengalami tekanan. Begitujuga halnya dengan perempuan , apalagi dalam kondisi haid bahwa perempuan haid mengalami sindrom pra menstruasi seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, serta perempuan haid juga menyalami

---

<sup>67</sup> Abu Ishak al-Syatibi, selanjutnya ditulis Syatibi, *al-muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, selanjutnya ditulis *al-Muwafaqat*, juz II ( Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t), hlm. 9

<sup>68</sup> Satria Efendi, M. Zein, *Ushul Fiqh*, ( Jakarta: Prenada Ilmu, 2005), hlm. 233

<sup>69</sup> Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, terj. Muh. Zuhri, (Semarang: Toha Putra, 1994), hlm. 310

<sup>70</sup> Zakiah Darajat, *Kesehatan Mental*, (Jakarta: Haji Masa Agung, cet. XVI, 1990), hlm. 76



*dysmenorrhea* (haid yang disertai rasa sakit) Ada dua jenis *dysmenorrhea*, yakni *dysmenorrhea* primer dan sekunder.

Bila rasa sakit tidak disertai adanya riwayat infeksi pada panggul atau pada keadaan normal, dinamakan *dysmenorrhea* primer. Gejalanya ditandai dengan ingin muntah, mual, sakit kepala, nyeri punggung dan pusing. Para ahli menduga rasa sakit ini disebabkan kontraksi otot dinding rahim dari kasus haid yang dialami perempuan.<sup>71</sup>

*Dysmenorrhea* primer biasanya dimulai setelah dua sampai tiga tahun setelah *menarche* dan mencapai puncaknya pada usia 15 dan 25 tahun. Penyebabnya adalah adanya peningkatan kontraksi rahim yang dirangsang oleh prostaglandin. Nyeri semakin hebat ketika bekuan atau potongan jaringan dari lapisan rahim melewati *serviks* terutama bila salurannya sempit.<sup>72</sup>

Kedua hal tersebut yakni sindrom pre menstruasi dan *dysmenorrhea* mempengaruhi emosi perempuan yang sedang haid.

Selanjutnya Zakiah Darajat<sup>73</sup> menjelaskan bahwa terdapat enam unsur kebutuhan manusia ditinjau dari segi psikologis, yakni: (1). Kebutuhan akan rasa kasih sayang, (2). kebutuhan akan rasa aman, (3). Kebutuhan akan rasa harga diri, (4). Kebutuhan akan rasa bebas, (5). Kebutuhan akan rasa sukses dan (6). Kebutuhan akan rasa ingin tahu.

Jika ditinjau kembali ajaran Islam, menghargai aspek psikologis perempuan termasuk unsur pemuliaan terhadap perempuan . Inilah salah satu bedanya ajaran Islam dari ajaran lain yang mencederai hak perempuan . Bagi bangsa Yunani perempuan

---

<sup>71</sup> Eva Ellya Sibagariang, Rangga Pusmaika dan Rismalinda, *Kesehatan Reproduksi Wanita*, (Jakarta: Trans Info Media, 2010), hlm. 6

<sup>72</sup> Dita Andira, *Seluk Beluk Kesehatan Reproduksi Wanita* ( Jakarta : ar-Ruzz Media Group, 2010) hlm. 40

<sup>73</sup> Zakiah Darajat, *Kesehatan Mental. Ibid*,

sangat dilecehkan dan dihina, sampai-sampai mereka mengkalim bahwa kaum perempuan sebagai najis dan kotoran dari hasil perbuatan syetan. Sedangkan di mata orang Romawi, perempuan menurut mereka tidak mempunyai roh. Orang cina menyamakan perempuan dengan air penyakit yang membasuh kebahagiaan dan harta. Selanjutnya, di mata orang Nasrani perempuanlah yang memasukkan syetan ke dalam jiwa seseorang sehingga menyebabkan mereka menentang undang-undang Tuhan. Perempuan diciptakan hanyalah untuk melayani kaum laki-laki saja<sup>74</sup>. Sementara bagi kaum Yahudi, mereka memandang perempuan sebagai laknat yang wajib dijaui dan tidak bisa dipercaya untuk menjaga rahasia atau tugas tertentu. Hal ini karena di dalam kitab mereka diperingatkan agar berhati-hati dan selalu mewaspadaai perempuan . Perempuan menurut mereka lebih kejam dibanding kematian<sup>75</sup>.

Ketika ajaran Islam muncul, semua belenggu yang menistakan perempuan itu dihancurkan. Seorang perempuan dalam ajaran Islam layak mendapatkan hak istimewa, kehormatan dan nilai-nilai kemanusiaan perempuan dikembalikan. Perempuan ditempatkan sebagai makhluk merdeka dan mulia.

Pemberian rukhsah kebolehan membaca al-Qur'an bagi perempuan yang mengalami gangguan psikologis disebabkan adanya kelainan haid seperti diungkapkan di atas berpegang kepada kaedah berikut ini: *الضرورة تبيح المحظورة*

## **2. Larangan Masuk Masjid Bagi Perempuan Haid**

Diantara dalil yang menyebabkan perbedaan pendapat tentang hukum masuk masjid bagi perempuan haid adalah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Daud berikut ini:

---

<sup>74</sup> Haya Binti Mubarak al-barik, *Mausu'ah al-Mar'ah al-Muslimah*, terj. Amir Hamzah Fakhruddin, ( Jakarta: Dar al-Fallah, 1423), hlm.5-7

<sup>75</sup> Abd al-Qadir Manshur, *Fikih Wanita*,( Jakarta: Zaman, 2009), hlm. 14-15

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ زِيَادٍ حَدَّثَنَا الْأَفْلَتُ بْنُ خَلِيفَةَ قَالَ حَدَّثَنِي جَسْرَةُ بِنْتُ دَجَاجَةَ قَالَتْ سَمِعْتُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا تَقُولُ جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَوَجَّهَ بَيُوتَ أَصْحَابِهِ شَارِعَةً فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ وَجَّهُوا هَذِهِ الْبُيُوتَ عَنِ الْمَسْجِدِ ثُمَّ دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يَصْنَعْ الْقَوْمُ شَيْئًا رَجَاءً أَنْ تَنْزَلَ فِيهِمْ رَخِصَةٌ فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ بَعْدُ فَقَالَ وَجَّهُوا هَذِهِ الْبُيُوتَ عَنِ الْمَسْجِدِ فَإِنِّي لَا أُحِلُّ الْمَسْجِدَ لِحَائِضٍ وَلَا جُنُبٍ<sup>76</sup>

Artinya :” Telah menceritakan kepada kami Musaddad telah menceritakan kepada kami Abdul Wahid bin Ziyad telah menceritakan kepada kami Al-Aflat bin Khalifah dia berkata; Telah menceritakan kepada saya Jasrah binti Dajajah dia berkata; Saya mendengar Aisyah radliallahu 'anha berkata; Rasulullah Shallallahu alaihi wasallam datang, sementara pintu-pintu rumah sahabat beliau terbuka dan berhubungan dengan masjid. Maka beliau bersabda: "Pindahkanlah pintu-pintu rumah kalian untuk tidak menghadap ke masjid!" Lalu Nabi Shallallahu alaihi wasallam masuk ke masjid, dan para sahabat belum melakukan apa-apa dengan harapan ada wahyu turun yang memberi keringanan kepada mereka. Maka beliau keluar menemui mereka seraya bersabda: Pindahkanlah pintu-pintu rumah kalian untuk tidak menghadap dan berhubungan dengan masjid, karena saya tidak menghalalkan masuk Masjid untuk orang yang sedang haidh dan juga orang yang sedang junub. (H.R. Abu Dawud)

Kualitas hadis ini menurut al-bani dinilai *dhaif*<sup>77</sup>, setelah Penulis melakukan takhrij

sanad terhadap hadis ini ternyata kualitas hadis ini memang *dhaif*<sup>78</sup>.

Masjid adalah sebuah bangunan, tempat yang dipersiapkan untuk tempat ibadah bagi umat Islam terutama digunakan shalat lima waktu secara berjamaah oleh kaum muslimin. Akan tetapi, terkadang masjid mempunyai arti yang lebih luas dari itu.

Karenanya, tempat yang dijadikan oleh seseorang di rumahnya untuk melaksanakan

<sup>76</sup> al-Imam al-Hafizh al-mutqin Abi daud Sulaiman ibn al-Asy'ab al-Sajastani al-Azdi, selanjutnya ditulis Abi Daud, *Sunan Abu Daud*, juz I, (al-Qahirah: Dar al-Hadis, 1988), hlm.183-184 Hadis ini juga terdapat dalam kitab Sunan Ibn Majah juz I hlm. 212.

<sup>77</sup> Lihat Muhammad Nashiruddin al-Bani, *Dhaif Sunan Abi Daud*, ((Riyad: Maktabah al-Ma'arif linnasyir wattauzi', 1998), hlm. 25.

<sup>78</sup> Hasil takhrij hadis ini secara lengkap terdapat dalam lampiran dari tesis ini

shalat sunnah atau shalat wajib karena dia tidak mampu untuk shalat di masjid, yang orang-orang mendirikan shalat berjamaah di dalamnya, dinamakan masjid pula.

Masjid dalam arti sempit (sebagai sebuah bangunan yang menampung orang-orang untuk melakukan Shalat Jumat) merupakan tempat yang mulia di sisi Allah SWT. Karena itu, Allah memberikan perhatian yang sangat khusus terhadap tempat tersebut. Hal itu terbukti dengan banyaknya janji yang ditebar oleh Allah SWT terhadap orang-orang yang mau memelihara dan membangun tempat itu. Salah satu di antara sekian banyak janji itu adalah bahwa Allah akan membuatkan rumah di surga bagi orang yang menggunakan hartanya untuk membangun masjid.

Namun, masjid dalam arti yang sangat luas (sebagai tempat untuk Shalat/sujud) adalah semua bumi Allah SWT ini. Hal ini sesuai dengan sabda Rasul saw berikut ini:

حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ حُمَيْدٍ بْنُ كَاسِبٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ ح وَحَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ الْهَرَوِيُّ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ جَمِيعًا عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا<sup>79</sup>

*Artinya: "Ya'qub ibn Humaid Ibn Kasib menceritakan kepada kami 'Abd al-Aziz ibn Abi Hazim bersama abu Ishaq al-Harawi menceritakan kepada kami Ismail ibn Ja'far menceritakan kepada kami dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah*

---

<sup>79</sup> Hadis ini telah dimuat pada halaman sebelumnya. Lihat Sunan Ibn Majah, juz II, hlm. 248, hadis ini berkualitas shahih. Hadis ini juga terdapat dalam kitab Sunan Nasa'i, juz II, hlm. 388, Sunan Abu Daud, juz I, hlm. 186 dan juz II, hlm. 159, Musnad Ahmad, juz II, hlm. 240, Sunan Turmudzi, juz II, hlm. 131, Muwatha', juz I, hlm. 273, Ibn Hibban, juz 6, hlm. 83, Baihaqi, juz II, hlm. 303, Shahih Bukhari, juz I, hlm. 168

*SAW bersabda :” Dijadikan bagiku semua bumi ini sebagai masjid dan sebagai sesuatu yang suci- mensucikan (debu untuk tayammum).”*

Sebab, kapan saja kita hendak melakukan Shalat, maka di mana saja di bumi Allah ini kita bisa melakukannya, tanpa harus mencari masjid atau mushalla. Bahkan, di halaman rumah pun boleh, di jalan raya pun boleh, yang penting tempat yang kita gunakan tempat shalat itu suci.

Mengamati perbedaan pendapat tentang hukum masuk masjid bagi orang sedang dalam kondisi hadas besar seperti junub, haid dan nifas seperti yang telah diuraikan pada bagian sebelumnya, juga disebabkan berbedanya persepsi tentang makna masjid. Ibn Hazm mengambil makna masjid dalam makna yang luas yakni semua tempat yang dijadikan sebagi tempat sujud, sementara jumhur berpegang kepada makna masjid yang dikhususkan sebagi sebuah bangunan yang berfungsi sebagai tempat shalat berjamaah dan ibadah lainnya.

Meski begitu, tema yang menjadi pokok bahasan kita pada kajian ini adalah masjid dalam arti sebuah bangunan yang dikhususkan untuk Shalat.

Masjid bagi umat Islam merupakan institusi yang paling penting untuk membina suatu masyarakat muslim. Rasa kesatuan dan persatuan umat dapat ditumbuhkan di masjid. Masjid memiliki peran yang sangat besar dalam perkembangan dakwah Islam dan penyebaran syi'ar-syar agama Islam. Memakmurkan masjid termasuk ibadah yang sangat agung, yaitu dengan cara mengisinya dengan ketaatan kepada Allah dan Nabi Muhammmad SAW. Bentuk memakmurkan masjid bisa dalam bentuk pemakmuran secara lahir maupun bathin. Secara bathin yakni memkmurkan masjid dengan shalat berjamaah, tilawah al-Qur'an belajar dan mengajarkan ilmu agama, kajian-kajian ilmu dan berbagai ibadah yang dicontohkan oleh Rasulullah. Masjid juga berfungsi sebagai tempat kegiatan-

kegiatan social, juga merupakan institusi politik dan pemerintahan, karena dilangsungkan musyawarah politik.

Sedangkan bentuk pemakmuran masjid secara lahiriah adalah menjaga fisik dan bangunan masjid sehingga terhindar dari kotoran dan gangguan lainnya. Maka menjaga kesucian masjid sebagai *baitullah* dari orang-orang yang berhadass besar termasuk bentuk penghormatan terhadap kesucian masjid yang tergolong kepada *hifz al-dhin*.

Selanjutnya, mengamati perbedaan pendapat ulama tentang hukum masuk masjid bagi perempuan haid yang tergolong kepada dua, yakni ibn hazm membolehkan secara mutlak perempuan haid masuk masjid. Sedangkan jumhur menyatakan hukumnya haram, kecuali dalam kondisi -kondisi tertentu dengan syarat-syarat tertentu pula seperti telah diuraikan pada bagian sebelumnya. Di sini terlihat bahwa pelarangan tersebut tidak bersifat mutlak karena diberlakukan rukhsah .

Maka, untuk kondisi sekarang jika pemberlakuan rukhsah tersebut diambil oleh perempuan haid jika ada keperluan mendesak atau dalam kondisi darurat mengharuskan ia masuk masjid. maka hendaklah perempuan tersebut memakai pembalut yang benar-benar menjamin tidak bercecernya darah. Dewasa ini sudah banyak produk teknologi berupa pembalut steril biasa dan tampon yang dimasukkan ke dalam vagina, yang bisa menyerap darah haid<sup>80</sup> .

Masjid sebagaimana dijelaskan di atas juga berfungsi sebagai tempat penyelenggaraan dakwah untuk mensyiarkan agama, hal ini termasuk *hifz al-dhin* yakni upaya meningkatkan kualitas iman. Iman merupakan unsur utama dari *al-dhin*.

---

<sup>80</sup> Derek Llewellyn Jones, *Everywoman*, terj. Dian Paramesti Bahar, (t.t: Delaprasata Publishing, 2005), hlm.34

Selain itu masjid juga berfungsi sebagai tempat diselenggarakannya pendidikan, dakwah dan kegiatan-kegiatan social. Larangan tersebut membuat perempuan berada dalam kesempitan dalam hal yang sebenarnya ada kelapangan.

Kegiatan majlis ta'lim merupakan salah satu rangkaian menuntut ilmu dan al-Qur'an menghormati kedudukan ilmu dengan penghormatan yang tidak ditemukan bandingannya dalam kitab-kitab suci lain. Terdapat banyak ayat yang menyebutkan tentang ilmu dan pengetahuan, serta disebutkan juga kemuliaan dan ketinggian derajat ilmu. Seperti berikut ini:



Artinya:..." Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan".

Kalau diamati ayat al-Qur'an yang pertama turun adalah perintah menuntut ilmu. menuntut ilmu menurut Yusuf al-Qaradhawi sebagaimana telah penulis kemukakan pada BAB III, merupakan salah satu aspek *Hifz al-aql*. Sedangkan dari *al-ushul al-khamsah* yang dirumuskan dalam *maqashid al-syariah* menggambarkan bahwa salah satu dimensi esensial manusia yang ditonjolkan adalah *hifz al-'aql*. Dengan demikian , membolehkan perempuan haid masuk masjid selain tujuan shalat ditinjau dari segi *maqashid syari'ah* adalah termasuk memelihara akal (*Hifz al-aql*).

Selanjutnya, jika diamati pengertian *maqashid al-syariah* menurut yusuf al-Qaradhawi, bahwa *maqashid al-syariah* adalah:" Tujuan yang menjadi target teks dan hukum-hukum partikular untuk direalisasikan dalam kehidupan manusia. Baik berupa

perintah, larangan, dan mubah. Untuk individu, keluarga, jamaah, dan umat.<sup>81</sup> Maka membolehkan perempuan haid masuk masjid untuk mengikuti kegiatan social dan lain sebagainya relevan dengan makna *maqashid al-syariah* tersebut.

---

<sup>81</sup> Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh Maqashid Syari'ah*, terj. Arif Munandar, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006), hlm.17



## BAB V

### PENUTUP

#### 1. KESIMPULAN

Haid merupakan darah kebiasaan yang di alami perempuan yang keluar dari rahim melalui vagina sebagai indikasi bahwa ia telah mencapai usia baligh serta sebagai tanda ia telah dibebani dengan beban *taklif*. Istilah haid menurut medis adalah menstruasi, adapun pengertiannya seperti yang diungkapkan oleh Prof.dr. Hanifa Wknjosastro. spOg, adalah perdarahan secara periodik dan siklik dari uterus, disertai pelepasan (deskuamasi) endometrium. Dikatakan periodik karena datangnya haid pada seorang perempuan mempunyai periode-periode tertentu.

Haid atau menstruasi merupakan peluruhan dinding rahim yang terdiri dari darah dan jaringan tubuh. Kejadian ini berlangsung tiap bulan pada perempuan . Dengan kata lain, haid merupakan suatu proses pembersihan rahim terhadap pembuluh darah, kelenjer-kelenjer dan sel-sel yang tidak terpakai karena tidak ada pembuahan. Bila terjadi pembuahan atau kehamilan, haid tidak terjadi. Pada kehamilan, dinding rahim akan bertambah tebal, pembuluh darah bertambah banyak, kelenjer dan sel-sel di dalam rahim berkembang untuk menyokong pertumbuhan janin. Menstruasi merupakan proses normal yang terjadi pada setiap perempuan dewasa. Secara biologis haid merupakan siklus reproduksi yang menandai seorang perempuan sehat dan berfungsinya organ-organ reproduksi perempuan.

Dibalik keluarnya darah haid tersebut ada aturan syar'i yang timbul, yakni berupa larangan-larangan dalam melakukan ibadah dalam arti yang luas. Larangan-larangan yang diberlakukan bagi perempuan haid, secara garis besar dapat dikelompokkan menjadi dua

bagian. *Pertama*, larangan dalam aspek *ibadah* dan *kedua*, larangan dalam aspek *munakahah*. Larangan dalam aspek ibadah, seperti larangan shalat, puasa, tawaf, membaca al-qur'an dan menyentuh dan membawa mushaf dan, larangan masuk mesjid . Sedangkan larangan untuk aspek munakahah adalah larangan melakukan hubungan suami –istri serta suami dilarang mentalak istri yang sedang haid.

Selanjutnya, dalam hal larangan membaca menyentuh serta membawa al-qur'an, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama fiqih. Jumhur ulama berpendapat bahwa hokum membaca dan menyentuh al-qur'an bagi perempuan haid adalah haram. Tetapi jumhur ulama memberikan rukhsah dalam kondisi tertentu . Ulama mazhab Syafi'i dan Hanafiah mengecualikannya ketika takut diambil oleh orang kafir, terancam terbakar dan hanyut di sungai. Disamping itu al-Qur'an tersebut boleh disentuh jika tidak secara langsung missal ada cover dan berada dalam peti. Al-Qur'an boleh dibaca perempuan haid juga dalam kondisi darurat. Ulama Mazhab Maliki tidak mengharamkan membaca al-Qur'an yang telah dihafal seorang perempuan.

Ibn Hazm berbeda pendapat dengan ulama lain dalam membahas larangan-larang bagi perempuan yang mengalami haid, khususnya mengenai larangan membaca dan menyentuh al-Qur'an serta memasuki masjid untuk tujuan selain shalat. Menurutnya hal-hal tersebut dibolehkan bagi perempuan haid, sebab tidak ada larangan untuk melakukan itu.

Sebab perbedaan pendapat tersebut adalah berbedanya pemahaman tentang makna yang terdapat dalam surat an-nisa' ayat 43 dan berbeda dalam memandang kualitas hadis yang menjadi rujukan dalil hokum dan berbeda dalam memahami makna al-Qur'an .

Mengamati perbedaan pendapat tersebut penulis menyimpulkan bahwa hukum asal membaca dan menyentuh al-Qur'an adalah haram. Tetapi dalam kondisi darurat diberlakukan rukhsah berupa kebolehan membaca al-Qur'an yang terdapat dalam laptop, hand phone serta tidak menyentuh al-Qur'an secara langsung. Menghindari membaca al-Qur'an pada kondisi haid merupakan penghormatan terhadap kitabullah yang termasuk kepada aspek *hifz al-dhin*. Sementara memberikan rukhsah kepada perempuan haid yang mengalami kelainan dan gangguan haid yang mengancam kondisi psikologisnya, seperti mengalami stress dan depresi, termasuk kepada memelihara aspek *hifz al-nafs*.

Selanjutnya, ulama fiqih juga berbeda pendapat tentang hukum masuk masjid bagi perempuan haid. Jumhur mengharamkan perempuan haid masuk masjid, kecuali dalam kondisi darurat. Sedangkan ibn hazm membolehkan perempuan haid masuk masjid secara mutlak. Berdasarkan hal itu dipahami bahwa keharaman perempuan masuk masjid karena haid tidak bersifat mutlak, karena jumhur memberikan rukhsah tertentu pada kondisi-kondisi tertentu. Jika perempuan haid mengambil rukhsah tersebut hendaklah mereka memakai pembalut yang menjamin tidak tercecernya darah haid.

Haramnya perempuan haid masuk masjid bertujuan untuk menjaga kesucian masjid sebagai *baitullah*, masjid adalah tempat yang suci maka hanya orang-orang yang suci lah yang boleh memasukinya. Bentuk penghormatan terhadap masjid seperti ini termasuk memelihara aspek *hifz al-dhin*.

## **2. SARAN-SARAN**

Persoalan perempuan merupakan hal yang sangat menarik dikaji termasuk persoalan haid . Kajian mengenai haid tidak hanya mencakup persoalan yang penulis paparkan pada BAB-BAB sebelumnya, problemnya mencakup banyak hal. Persoalan haid

senantiasa relevan untuk dikaji, karena haid tersebut dari dulu hingga nanti akan tetap dialami perempuan maka layak didiskusikan hingga saat ini.

Mengingat hal itu, maka pada kesempatan ini Penulis merekomendasikan kepada peneliti berikutnya untuk mengkaji lebih dalam, karena masih ada aspek lain yang belum diuraikan.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman al-Syarqawi, *A'imma al-Fiqh al-Tis'ah*, terj. al-Hamid al-Husaini, Bandung, Pustaka Hidayah, 2000
- Agnes Ngermanto, *Quantum Quotient; Kecerdasan Quantum*, Bandung: Nuansa, cet. ke-7, 2008
- 'Abdurrahman al-Jaziry, *Kitab al-Fiqh 'ala al-Mazhab al-Arba'ah*, juz I, Beirut: Dar al-Fikr, 2008
- 'Aly Ahmad al-Jurjawi, *Hikamah at-Tasyri' wa Falsafatuhu*, juz I, t.t: Dar al-Fikr, 1994
- 'Ali Hasaballah, *Ushul Tasyri' Islami*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1964
- Abd al-Halim 'Uwais, *Ibn Hazm al-Anadlusi*, Cairo: al-Zahra li al-I'lam al-'Araby
- Abd al-Qadir Manshur, *Fikih Wanita*, Jakarta: Zaman, 2009
- Abd al-Rahman al-Syarqawi, *Al-Dirasat al-Tarikhiyah: Aimmat al-Fiqh al-Tis'ah*, jilid 2, Cairo: Al-Haiyah al-Misriyah al-Ammah li al-Kitab, 1987
- Abdul Azis Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, jilid 6, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996
- Abdul Qadir ar-Rahbawi, *Fikih Shalat Empat Mazhab*, Jogjakarta: Hikam Pustaka, 2005
- Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, Libanon, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2008
- Abdurrahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'ala al-Mazhab al-Arba'ah*, juz I, Beirut: Dar al-Fikr, 2008
- Abdurrahman Muhammad Abdullah ar-Rifa'i, *Masailul Haid Wan Nifas Wal Istihadah Fiss Sunnatin Nabawiy*, terj. Mahfud Hidayat dan Ahmad Muzayyin Safwan, Jakarta: Mustaqim, cet. 2, 2006
- Abi 'Abdullah ibn Ahmad al-anshari Al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, juz 2, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993
- Abi Bakr Muhammad Ibn Abd Allah ibn al-Araby, *Ahkam al-Qur'an*, juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2008), cet. Ke-4
- Abi Fadhl Jamaluddin Muhammad Ibn Mukram, *Lisan al-Arab*, jilid x, Beirut: Dar al-Shadr, 1863

Abi al-Fadhil 'Abd al-Salam ibn Muhammad ibn 'Abd al-Karim, *al-Imam al-Syatiby wa Manhaj al-Tajdiy fi Ushul al-Fiqh*, ( Kairo: al-Maktabah al-Islamiyah, 2001.

Abi Muhammad 'Abd Allah Ibn Ahmad Ibn Qudamah), *al-Mughni*, juz I, t.t: Dar al-Fikr, t.th

Abi Muhammad Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id Ibn Hazm, *al-Muhalla*, juz I ,Beirut: Dar al-Jail dan Dar al- Afaq al-Jadidah, t.th

Abu Ameenah Bilal Philips, *Asal-usul dan Perkembangan Fiqh: Analisis Historis atas Mazhab*, alih bahasa M. Fauzi Arifin, Bandung: Nusamedia, 2005

Abu Ishak al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, juz II, Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t

Abu Malik Kamal bin as-Sayid Salim, *Shahih Fikih Sunnah wa Adillatuhu wa Taudih Mazhab al- A'immah*, terj. Bangun Sarwo, Jakarta: Pustaka Azzam, 2006, cet. I

Ade Dede Rohayana, *Ilmu Qawa'id Fiqhiyah; Kaedah-Kaedah Hukum Islam*, Jakarta: Gaya media Pratama, 2008

Ahmad al-Mursi Husain Jauhar, *Maqashid Syari'ah fi al-Islam*, terj. Khikmawati, Jakarta: Amzah, 2009

Ahmad Djazuli, *Fiqh Siyasah, Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-Rambu Syari'ah*, Jakarta: Prenada Media Group, 2009), cet. Ke-4

-----, *Kaidah-Kaidah Fiqih; Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah Praktis*, Jakarta: Kencana Prenada Group, cet. ke-2, 2007

Ahmad Nahrawi Abdus Salam al-Indunisi, *al-Imam al-Syafi'i fi Mazhabihi al-Qadim wa al-Jadid*, terj. Usman Sya'roni, Jakarta: Hikmah, 2008

Ahsin W. Al Hafidz, *Fikih Kesehatan*, Jakarta: Amzah, 2007

Alaiddin Koto, *Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqh*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009, cet. Ke-3

Ali as-Shabuni, *Rawaqul Bayan Tafsir al-Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*, terj. Yana, Bandung: Pustaka Rahmat, 2009

Ali Jum'ah Muhammad, *al-Madkhal*, Kairo: al-Ma'had 'Aly lilfikr al-Islamy, 1996

al-Imam Abi 'Abd Allah Ibn Ismail Ibn Ibrahim Ibn al-Mughirah al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, juz I , T.t: Dar al-Fikr, 1994

Al-Imam al-Ghazali, *al-Musthafa Min 'Ilmi al-Ushul*, tahqiq Muhammad Sulaiman , juz I, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1997

- Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2, Jakarta: Prenada Media Group, 2008 Ke-4
- Amri Siregar, *Ibn Hazm; Metode Zahiri Dalam Pembentukan Sumber Hukum Islam*, Yogyakarta: Belukar, 2009
- An-Nawawi, *al- Majmu' Syarh Muhazzab*, Beirut: Dar al-Fikr, tt
- Asafri Jaya Bakri, *Maqashid syari'ah menurut Syatibi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996
- Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam; Dirasah Islamiyah II*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008
- Bagian Obstetri dan Fisiologi Fakultas Kedokteran Unpad, *Obstetri Fisiologi*, Bandung: Eleman, 1983
- Handrawan Nadesul, *Cara Sehat dan Feminim; Cerdas Menjadi Perempuan*, Jakarta: Kompas, 2008
- Denise Tiran, *Bailliere's midwives dictionary*, terj. Andry Hartono, Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran EGC, 2005
- Derek Llewellyn Jones, *Everywoman*, Terj. Dian Paramesti Bahar, t.t: Delapratasa Publisng, 2005
- Dita Andira, *Seluk Beluk Kesehatan Reproduksi Wanita*, Jogjakarta: A Plus Books, 2010),
- Elizabeth Owen, *Women Health Guide*, ter. Dr. Wiwik Prabatiwi, Jakarta: Prestasi Pustakaraya, 2005
- Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional, *Pola Pelayanan Kontrasepsi Bagian II*, t.t: t.tp, Edisi ke empat, 1995
- Eva Ellya Sibagariang, Ranga Pusmaika dan Rismalinda, *Kesehatan Reproduksi Wanita*, Jakarta: Trans Info Media, 2010
- Fadel Ilahi, *at-Tadabir al-Waqiyah min al-Zina fi al-Fiqh al- Islami*, terj. Subhan Nur, Jakarta: Qisthi Press, 2006), cet ke- 2
- Fakhruddin al-Razi, *Tafsir al- Kabir*, juz III, Beirut: Dar al-Fikr, t.t
- Fazlurrahman, *Islam*, alih bahasa Ahsin Muhammad ,Bandung: Pustaka, 1984
- Hamzah al-Nasrany, *al-Fiqh al-islamy 'ala al-Mazhab al-Arba'ah*, juz I, Kairo: al-Maktabah al-Qayyimah, t.th

Hanifa Wilknjosastro, *Ilmu Kandungan*, Jakarta: Yayasan Bina Pustaka Sarwono Prawihardjo, 2007, cet. V

Haya Binti Mubarak, *Mausu'ah al-Mar'at al-Muslimah*, terj. Amir Hamzah Fachrudin, Jakarta: Darul Falah, 1423 H

Huda Khatib, *Buku Pegangan Wanita Islam*, Bandung: Mizan, 1994, hlm. 246

Ibn Hazm, *Thawq al-Hamamah fi al-Ifah wa al-Ulaf*, ditahqiq oleh al-Thahir Ahmah Makki, terj. Ahmad Rofi 'Usman, Jakarta: Mizan, 2009

Ibn Katsir, *Tafsir al- Qur'an al- Azhim*, Beirut: Maktabah an-Nur al-Ilmiyah, t.t, juz I

Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadie Toha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000, cet. ke-

Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, Kairo: Dar al- ma'arif, 1119 H

Ibn Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, juz I, Beirut: Dar al-Jail dan Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, 1989

Ibrahim Jannati, *Durus fi al-Fiqh al-Muqarran*, terj. Ibnu Alwi Bafaqih, Muhdhor Assegaf dan Alam Firdaus, (Jakarta: Cahaya, 2007

Ida Ayu Chandranita Manuaba, *Memahami Kesehatan Reproduksi Wanita*, Jakarta: EGC, 2009

Ida Bagus Gde Manuaba, *Memahami Kesehatan Reproduksi Wanita*, Jakarta: Arcan, 1999

Isham bin Muhammad asy-Syarif, *al-Jami' Ash-Shahih min Ahadits an-Nisaa'*, terj. Muhammad Fatih, Jakarta: Pustaka Azzam, 2006

Ja'far Subhani, *Yang Hangat dan Krontroversial Dalam Fiqih*, ter. Irwan Kurniawan, (Jakarta: Lentera Basritama, 2002

Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam.Studi Tentang Qaul Qadim dan Qaul Jadid*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002

Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003

Jalaluddin Rahmat, "Tinjauan Kritis Atas Sejarah Fiqih: Dari Fiqih al-Khulafa' al-rasyidin Hingga Mazhab Liberalisme" dalam Budy Munawar Rahman (ed.), *Kontektualisasi Doktrin Islam dan Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1994

Jasir 'Audah, *Multaqa al- Imam al-Qaradhawi ma'a al-Ashabi al-Talamiz, Maqashid al-Syari'ah 'inda al-Syaikh al-Qaradhawi*, Funduq al-Ridaz Kalrton, 2007



- Juhaja S Praja, *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: LPPM UIN Bandung, 1995
- Eva Elliya Sibagariang, Rangga Pusmaika dan Rismalinda, *Kesehatan Reproduksi Wanita*, Jakarta: Trans Info Media, 2010
- M. Dahlan al-Barry dan Pius A Partanto, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, 2001
- M. Hasan al-Jamal, *Hayah al-Aimmah*, terj. Khaled Muslih dan Imam Awaluddin, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007
- M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002
- Moh. Dahlan, *Epistimologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009
- Muhamamad Nasib al-Rifa'i, *Taisiru al-Aliyul Qadir li Ikhtisari Tafsir Ibn Katsir*, terj. Syihabuddin, jilid I, (Jakarta: Gema Insani, 1999
- Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Hazm: Hayatuhu wa Asruhu, Arauhu wa Fiqh*, Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1978
- *Tarikh al-Mazahib al-Islamiah*, juz 2, t.t: Dar al-Fikri al-Araby, t.th
- *Ushul Fiqh*, alih bahasa Saefullah Maksum, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994
- Muhammad Amin, *Ijtihad Ibn taymiyah Dalam Bidang Fikih Islam*, Jakarta: INIS, 1991
- Muh.Zuhri, *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah* Jakarta. PT Rajagrafindo Persada 1996
- Muhammad ibn Isa Abu Isa al-Turmuzi al-Sulami, *Sunan al-Turmuzi*, Beirut: Dar Ihya al-Turas al-Araby, t.th, juz 3
- Muhammad Ibrahim Jannati, *Durus fi al-Fiqh al-Muqarran*, terj.Ibnu Alwi Bafaqih, Muhdhor Assegaf, Jakarta: Cahaya, 2007
- Muhammad Jawad Mughniyah, *al- Fiqh 'ala al-Madzahib al- Khamsah*, terj. Masykur A.B dkk, *Fiqh Lima Mazhab*, Jakarta: Lentera, 2009, cet. 24
- Muhammad Nashiruddin al-Bani, *Dhaif Sunan Abi Daud*, Riyad: Maktabah al-Ma'arif linnasyir wattauzi', 1998
- Muhammad Tahir Ibn Asyur, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiah*, Dar-Al- Fajr, 1999
- Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar- Dasar Pembinaan Hukum Islam*, Bandung: PT Al-Maarif, 1986

Nabih Abdurrahman Usman, *Mukjizat Penciptaan Manusia: tinjauan al-qur'an dan Medis*, terj. Lukman Abdul Jalal, Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2005

Nasrun Harun, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Logos, 1996

Rahman I. Doi. *Syariah the Islamic Law*, terj. Zaimuddin, Jakarta : PT Raja Grafindo persada , 2003

Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh Tasyri' Islami*, terj. Nadirsyah Hawari, Jakarta : Bumi Aksara , 2009

Romli SA, *Muqararah Mazahib fil Ushul*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999

Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani; Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Logos, 1999

Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. Cecep Lukamn Yasin, Dodi Slamet Riyadi, Jakarta: Ilmu Semesta, 2005

Prof. dr. Hanifa Wknjosastro, spOg. (ed.), *Ilmu Kandungan*, Jakarta: Yayasan Bina Pustaka Sarwono Prawirohardjo, 2007, cet. Ke- V

Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar al- Fikr, t.t, juz II

Sarwono Prawirohardjo, *Ilmu Kandungan*, Jakarta: Yayasan Bina Pustaka Sarwono Prawirohardjo, 2007

Saryono, Waluyo Sejati, *Sindrom Premenstruasi: Mengungkap Tabir Sensitivitas Perasaan Menjelang Menstruasi*, Yogyakarta: Nuha Medika, 2009

Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, juz. I, Kairo: Dar al-Fath lil l'lam al-'Araby, 1998

Sri Suhandjati Sukri, *Bias Jender Dalam Pemahaman Islam*, Yogyakarta: Gama Media, 2002

Sunan Abu Daud, juz I, Beirut: Dar al-Fikr, 1994

Suryan A. Jamrah, *Pemikiran Kalam Ibn Hazm al-Andalusi*, Pekanbaru: Susqa Press, 1998

Syaikh Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Kairo: Dar al-Fath al-l'lam al-'Araby, 1998

Syatibi, *al-Muwafaqat*, jilid 2, Saudi Arabia: Dar Ibn Affan, 1997

Sylvia A. Price dan Lorraine M. Wilson, *Pathophysiology: Clinical concepts of Disease Processes*, Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran, 2005

T.M. Hasbi Ash-Shiddiqi, *Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997

*Tafsir al- Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Manan*, terj. Muhammad Iqbal, juz II, Jakarta: Pustaka Safira, 2007

Taqiuddhin Ahmad Ibn Taymiah al- Hirani, *Majmu' al-Fatawa*, jilid XIX, t.t.: Dar al-Wafa' li al-Taba'ah wa al-Nasyr wa Tauzi', 2001, cet. 2

Tihani dan Sohri Sahrani, *Fikih Munakahat; Kajian Fikih Nikah Lengkap*, Jakarta: Rajawali Press, 2009

W.B. Saundreas company, Philadelphia, *Dorlands Pocket Medical Dictionary*, terj. Poppi Kumala dkk

Wael B Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000

Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu*, juz. I, Damsyiq: Dar al-Fikr, 2002, cet. ke 4

Weber seperti dikutip oleh Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi Revisi, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007

Yusuf Al- Qaradhawi, *Fiqh al-Thaharah*, terj. Samson Rahman, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007

----- *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syariah*, terj. Arif Munandar Riswanto, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007

----- *Fiqh Maqashid Syari'ah*, terj. Arif Munandar, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006

Yuyum Rumdamsih dkk, *Gizi Dalam Kesehatan Reproduksi*, Jakarta: penerbit Buku kedokteran, 2005

Zakiah Darajat, *Kesehatan Mental*, Jakarta: Haji Masa Agung, cet. XVI, 1990